مَنْ يُّرِدِ اللّٰهُ بِهٖ خَيْرًا يُّفَقِّهْهُ فِي الدِّيْنِ

درسِ حُسامی

شرح اردو

مُنتخب الحسامی

مؤلف

مولانا مفتی محمد یوسف صاحب تاؤلی

استاذ دار العلوم دیوبند

ناشر

ایچ ایم سعید کمپنی

ادب منزل، پاکستان چوک، کراچی

مَنْ يُّرِدِ اللّٰهُ بِهٖ خَيْرًا يُّفَقِّهْهُ فِي الدِّيْنِ

درسِ حُسامی

شرح اردو

مُنتخب الحسامی

مؤلف
مولانا مفتی محمد یوسف صاحب تاؤلی
استاذ دار العلوم دیوبند

ناشر
ایچ ایم سعید کمپنی
ادب منزل، پاکستان چوک، کراچی

فہرست مضامین

صاحب المنتخب الحسامی

یہ محمد بن محمد بن عمر حسام الدین اخسیکتی رح ہیں سن وفات سنہ ۶۴۴ھ ہے

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

اس کی تفصیل مختلف کتابوں میں آپ پڑھ چکے ہیں ۔

اما بعد حمد الله على نوالہ والصلوٰة على رسولہ محمد وآلہ فان اصول الشرع ثلثة الكتاب والسنة واجماع الامة . والاصل الرابع القياس المستنبط من هذه الاصول .

ترجمہ :- بہرحال اللہ کی عطا پر اس کی حمد کے بعد اور اس کے رسول محمدؐ اور ان کی آل پر درود بھیجنے کے بعد پس بے شک شریعت کے اصول تین ہیں کتاب اور سنت اور اجماع امت اور چوتھی اصل وہ قیاس ہے جو انہیں اصول سے مستنبط ہو ۔

تشریح :- اما بعد کی تفصیل اوائل مختصر میں آپ پڑھ چکے ہیں حمد اور صلوٰة آپ کی جانی پہچانی چیزیں ہیں اور قیاس کا اصول مذکورہ ثلثہ سے مستنبط ہونا اوائل نور الانوار میں با تفصیل مذکور ہے ۔

اما الكتاب فالقرآن المنزل على الرسول المكتوب في المصاحف المنقول عنه نقلا متواترا بلا شبهة وهو النظم والمعنى جميعا في قول عامة العلماء وهو الصحيح من مذهب ابي حنيفة رح الا انه لم يجعل النظم ركنا لازما في حق جواز الصلوة خاصة

ترجمہ :- بہرحال کتاب پس وہ قرآن ہے جو رسول پر نازل کی گئی ہے جو مصاحف میں مکتوب ہے جو آپ سے نقل متواتر کے ساتھ منقول ہے بغیر شبہ کے اور وہ (قرآن) عامۃ العلماء کے قول میں نظم اور معنی دونوں ہیں اور یہی ابوحنیفہ رح کا صحیح مذہب ہے مگر انہوں نے (ابوحنیفہ نے) نظم کو خاص طریقہ سے جواز صلوٰة کے حق میں رکن لازم قرار نہیں دیا ۔

تشریح :- یہاں سے مصنف رح کتاب کی تعریف بیان کرتا ہے ۔ اگر قرآن کو علم کے درجہ میں رکھا جائے تو یہ تعریف لفظی ہوگی اور تعریف حقیقی کی ابتدار المنزل سے ہوگی اور اگر قرآن کو لغوی معنی میں لیا جائے مقروٗ یا مقرونٗ کے معنی میں تو یہ کلمہ تعریف میں بمنزلہ جنس ہے اور باقی فصول ہیں ۔

المنزل، نے کتب غیر سماویہ کو خارج کر دیا اور علی الرسول نے قرآن کے علاوہ دیگر کتب سماویہ کو خارج کر دیا، المکتوب فی المصاحف، سے وہ آیات خارج ہوگئیں جو منسوخ التلاوۃ ہیں، المنقول عنہ نقلاً متواتراً بلا شبہۃ سے وہ قراءت خارج ہوگئیں جو متواتر نہیں ہیں جیسے ابی بن کعبؓ کی قراءت فاقطعوا ایمانھما اور بلا شبہۃ متواتر کی تاکید کیلئے ہے۔

اب یہاں یہ سوال پیدا ہوتا تھا کہ تعریف مذکور فقط الفاظ پر صادق آتی ہے؟ تو کیا قرآن فقط الفاظ کا نام ہے اور امام ابوحنیفہ رح نے فارسی میں قراءت کو جائز قرار دیا ہے اس سے شبہ ہوتا ہے کہ قرآن فقط معنیٰ کا نام ہے تو آخر حقیقت کیا ہے؟

تو اس کا جواب دیا کہ قرآن لفظ و معنیٰ دونوں کے مجموعہ کا نام ہے، اور تعریف میں اوصاف مذکورہ جیسے الفاظ کے ہیں وہ تقدیراً معنیٰ کے بھی اوصاف ہیں، جب الفاظ پائے جائیں گے معنیٰ خود بخود پائے جائیں گے۔ البتہ معنیٰ کے پائے جانے سے الفاظ کا پایا جانا ضروری نہیں، وَاِنَّہٗ لَفِیْ زُبُرِ الْاَوَّلِیْنَ، اس پر دال ہے۔ بہر حال عامۃ العلماء کا یہی مسلک ہے کہ قرآن الفاظ و معانی کا مجموعہ ہے اور یہی ابوحنیفہ رح کا مذہب ہے۔ مگر ان سے جو منقول ہے کہ عربی پر قدرت کے باوجود فارسی میں قراءت کو جائز قرار دینا وہ بربنار عذر ہے کیونکہ وہ بحر توحید میں مستغرق تھے تو اس خیال سے کہ کہیں نمازی قرآن کی فصاحت و بلاغت میں پھنس کر مقصود اصلی کو جو مناجات مع اللہ ہے نہ کھو بیٹھے، یعنی انہوں نے الفاظ کو جواز صلوٰۃ کے حق میں رکن غیر لازم قرار دیا ہے مگر یہ ان کا قول مرجوع عنہ ہے اور قول مرجوع الیہ یہی مفتیٰ بہ قول ہے یعنی عدم جواز صلوٰۃ اور یہی صاحبین کا مذہب ہے۔ خلاصۂ کلام۔ یہاں تک کتاب اللہ کی جامع مانع تعریف ہوگئی۔

تنبیہ: یہاں ملاجیون رح نے جو کلام لفظی اور نفسی کی بحث چھیڑی ہے وہ محل تأمل ہے کیونکہ یہاں معنیٰ سے مراد ترجمہ ہے نہ کہ کلام نفسی۔ فِیْہِ مَافِیْہِ فتفکر۔

وَاَقْسَامُ النَّظْمِ وَالْمَعْنٰی فِیْمَا یَرْجِعُ اِلٰی مَعْرِفَۃِ اَحْکَامِ الشَّرْعِ اَرْبَعَۃٌ۔

ترجمہ: اور نظم و معنیٰ کے اقسام احکام شرع کی معرفت کی جانب رجوع کے بارے میں چار ہیں

تشریح: یہاں سے مصنفؒ کتاب اللہ کی تقسیم بیان کرتا ہے جو چار ہیں، اور چونکہ قرآن کریم ٹھاٹیں مارتا ہوا سمندر ہے جس کے عجائب و غرائب کی انتہا نہیں ہے اس لئے تقسیمات بیشمار ہیں مگر سب سے بحث کرنا یہاں مقصود نہیں بلکہ ان تقسیمات سے بحث کرنا مقصود ہے جنکا تعلق احکام شریعت کی معرفت سے ہے اور وہ چار ہیں فیما یرجع الخ کہکر مصنفؒ نے اسی کی جانب اشارہ کیا ہے۔

تنبیہ۱: یہاں اقسام تقسیمات کے معنیٰ میں ہے ورنہ اقسام چار نہیں ہیں تقریباً بیس ہیں۔

تنبیہ۲: دلیل حصر یہ ہے کہ تقسیم میں وضع کا لحاظ ہوگا یا دلالت کا یا استعمال کا۔ اول تقسیم اول ہے اور ثانی میں ظہور و خفاء کا اعتبار ہوگا یا نہیں اول تقسیم ثانی اور ثانی رابع ہے اور اگر استعمال کا لحاظ ہو تو تقسیم ثالث ہے

ملاجیونؒ نے اس کی تقریر یوں کی ہے کہ کتاب میں یا تو معنیٰ سے بحث ہوتی ہے یا لفظ سے اول رابع ہے پھر بحسب الاستعمال بحث ہوتی یا بحسب الدلالۃ اول ثالث ہے اور ثانی میں ظہور وخفار کا اعتبار ہوتا یا نہیں اول ثانی اور ثانی تقسیم اول ہے۔

اَلاَوَّلُ فِی وُجُوہِ النَّظْمِ صِیغَۃً وَلُغَۃً وَھِیَ اَربَعَۃٌ ۔

ترجمہ: تقسیم اول باعتبار وضع اقسام نظم کے بیان میں ہے اور یہ اقسام چار ہیں ۔

تشریح: جس طرح زید میں حیوان ناطق موجود ہے اور اس کے مخصوص تشخصات ہیں جو اس کو دوسرے سے ممتاز کرتے ہیں اسی طرح مثلاً ضَرَبَ میں مادہ ضَربٌ بھی موجود ہے اور اس کی مخصوص بناوٹ اور تشخص موجود ہے جو اس کو دیگر صیغوں سے ممتاز کرتا ہے۔ لفظ لغت کا اطلاق ایسے لفظ پر ہوتا ہے جو کسی معنی کے لئے موضوع ہو جب وہ موضوع ہوگا تو اس کے اندر مادہ بھی ہوگا اور اس کی مخصوص بناوٹ بھی ہوگی جس کو یہاں صیغہ سے تعبیر کیا گیا ہے مگر چونکہ بناوٹ اور تشخص کے مفہوم کو صیغہ نے ادا کر دیا ہے اس لئے لغت کو ہیئت و بناوٹ کے معنی سے مجرد کر کے فقط مادہ کے معنی میں لیا جائیگا اور چونکہ لفظ موضوع میں صیغہ اور لغت دونوں موجود ہیں اس لئے وضع کو صیغہ اور لغت سے تعبیر کر دیا گیا ہے تو صیغۃً اور لغۃً کے معنی ہوئے وضعاً کے، وجوہ بمعنیٰ طُرُق واقسام وانواع، اب عبارت کا مطلب ہوا کہ تقسیم اول میں باعتبار وضع انواعِ نظم سے بحث کی جائے گی اور وضع کے اعتبار سے نظم کی چار قسمیں ہیں، خاص، عام، مشترک، مؤول، اب مصنفؒ آگے خاص کی تعریف کرتا ہے ۔

اَلخَاصُّ وَھُوَ کُلُّ لَفظٍ وُضِعَ لِمَعنًی مَعلُومٍ عَلَی الانفِرَادِ وَکُلُّ اِسمٍ وُضِعَ لِمُسَمًّی مَعلُومٍ عَلَی الانفِرَادِ

ترجمہ: خاص اور وہ ہر ایسا لفظ ہے جو انفراد کے طریقہ پر معنیٰ معلوم کے لئے وضع کیا گیا ہو اور ہر ایسا اسم ہے جو انفراد کے طریقہ پر مسمٰی معلوم کے لئے وضع کیا گیا ہو ۔

تشریح: وضع کی قید سے مہمل خارج ہو گیا اور معلوم کی قید سے جب کہ اس سے مراد معلوم المراد ہو مشترک خارج ہو گیا اس لئے کہ وہ معلوم المراد نہیں ہوتا، اور اگر اس سے مراد معلوم البیان ہو تو پھر مشترک علی الانفراد کی قید سے خارج ہوگا اور اسی قید سے عام خارج ہو گیا کیونکہ عام اور مشترک میں انفراد سے انفراد نہیں ہوتا تعریف اول میں خصوص الجنس اور خصوص النوع داخل ہو گئے اور دوسری تعریف خصوص العین کیلئے اول کو معنیٰ اور ثانی کو مسمی سے تعبیر کیا ہے، خلاصہ کلام خاص کے مفہوم میں توحد وانفراد ملحوظ ہے، اور عام کے اندر تعدد ملحوظ ہے اگر خاص میں تعدد کہیں دکھائی دیگا تو وہ معنیٰ موضوع لہ کے افراد وجزئیات کی وجہ سے ہوگا اور عام میں تعدد براہِ راست ہوتا ہے

جیسے انسان کہ اس کا موضوع لہٗ مفہوم کلی حیوان ناطق ہے جس کے افرادِ کثیرہ ہیں لیکن معنیٰ میں انفراد و توحّد ہے بخلاف مسلمین کے کہ اس میں سرے سے تعدد ہے اوّل خاص اور ثانی عام ہے۔

وَالعَامُ وهُوَكلُ لَفظٍ يَنتظِمُ جَمعًا مِنَ المُسَمّيَاتِ لفظًا او معنیً ۔

ترجمہ:۔ اور عام ہر ایسا لفظ ہے جو شامل ہوتا ہے مسمیات کی ایک جماعت کو لفظاً یا معنیً۔
تشریح:۔ یعنی عام براہ راست افراد پر دلالت کرتا ہے یعنی اس کے موضوع لہٗ میں تعدد ہوتا ہے پھر اس تعدد کی دو قسمیں ہیں ایک لفظی اور ایک معنوی تمام صیغۂ جمع میں تعدد لفظی ہے اور جیسے مَن اور مَا، قومٌ، اور رہطٌ میں تعددِ معنوی ہے

وَحُكمُهٗ اَنَّهٗ يُوجِبُ الحكمَ فِيمَا تناولَهٗ قَطعًا ويَقينًا كالخَاصِ فِيمَا تَنَاولَهٗ وَهُوَالمَذهبُ عِندَنَا خِلافًا للشَافِعی

ترجمہ:۔ اور عام کا حکم یہ ہے کہ وہ حکم کو واجب کرتا ہے ان افراد کے متعلق جن کو وہ شامل ہوتا ہے قطعیت ویقین کے طریقہ پر جیسے خاص اُن افراد میں جن کو وہ شامل ہوتا ہے اور یہی مذہب ہے ہمارے نزدیک اختلاف ہے امام شافعی کا۔
تشریح:۔ یہاں سے مصنفؒ عام کا حکم بتا رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ جس طرح خاص قطعی ہوتا ہے ایسے ہی عام بھی قطعی اور یقینی ہوتا ہے البتہ جب عام میں سے کسی دلیل مخصّص کیوجہ سے کچھ افراد کو خاص کر لیا جائیگا تو اس وقت عام مخصوص منہ البعض کے اندر ظنیت پیدا ہو جائے گی لیکن دلیل خصوص سے پہلے وہ اپنی قطعیت پر برقرار رہے گا۔
تنبیہ:۔ بعض حضرات عام کے اندر توقف کو واجب کہتے ہیں یعنی جب تک کوئی دلیل معیّن قائم نہ ہو جائے تو چونکہ اعداد جمع میں اختلاف ہے لہذا عام کسی حکم کو واجب نہیں کریگا اور بعض حضرات نے کہا کہ واحد کا صیغہ ایک پر اور جمع کا تین پر دلالت کرے گا اور باقی افراد موقوف ہوں گے قیام دلیل تک، اور امام شافعی رح قطعیت کا انکار کرکے عام کی ظنیت کے قائل ہیں مصنفؒ نے یوجب الحکم کہہ کر فریق اول کی تردید کی اور فیما تناولہ کہہ کر فریق ثانی کی اور قطعًا ویقینًا کہہ کر امام شافعی رح کی۔

اِلَّا اَنَّهٗ اِذَا لَحِقَهٗ خُصوصٌ مَعلومٌ اومَجهولٌ كَاٰيةِ الرِبوٰا فِی البیعِ فَحِينَئذٍ يُوجِبُ الحكمَ عَلىٰ تَجوُّزِ اَنْ يَّظهَرَ الخُصوصُ فِيهِ بتعليلهٖ اوبتفسيرهٖ

ترجمہ:۔ مگر جب کہ لاحق ہو جائے عام کو دلیل خصوص معلوم المراد یا مجہول المراد جیسے آیت ربوٰا ہے بیع میں پس اس

وقت یہ (عام مخصوص منہ البعض) حکم کو واجب کریگا اس بات کے احتمال کے ساتھ کہ ظاہر ہو جائے کوئی خصوص اس میں (عام میں) معلّل کی تعلیل یا مفسّر کی تفسیر سے۔

تشریح:۔ یہاں سے مصنفؒ یہ بیان فرماتے ہیں کہ عام قطعی ہوتا ہے مگر کسی دلیل مخصص سے عام کے اندر تخصیص ہو جائے تو اس کی قطعیت ختم ہو جائے گی اور اس میں ظنیت آجائے گی اور یہ صرف اس وقت حکم کو واجب کرے گا لیکن اس احتمال کے ساتھ ساتھ کہ جس دلیل سے پہلے کچھ افراد اس میں سے خاص کئے گئے ہیں ہو سکتا ہے اس دلیل کے تحت میں کچھ اور بھی افراد آجائیں اور وہ بھی عام کے حکم سے خارج ہو جائیں جیسے فرمان باری ہے فاقتلوا المشرکین، یہ عام ہے جس میں تمام مشرکین سے قتال کا حکم ہے مگر وَاِنْ اَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِيْنَ اسْتَجَارَكَ فَاَجِرْهُ، کیوجہ سے اس میں تخصیص کی گئی اور چونکہ نصوص میں اصل تعلیل ہے لہٰذا اس کی علت نکالی گئی جو کہ جنگ سے عجز ہے اس علت کیوجہ سے کفار عورتیں، بچے، بوڑھے، اندھے اور راہبین بھی خاص کر لئے گئے اور اس تخصیص میں معلّل کی تعلیل کا دخل ہے، اور جیسے اَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا، کہ لفظ بیع عام ہے لام جنس داخل ہونے کیوجہ سے یا لام استغراق کی وجہ سے اور ربوا کو اس میں سے خاص کر لیا گیا ہے یہ خصوص مجہول ہے کیونکہ ربوا کے معنی فضل اور زیادتی کے ہیں اور فضل ہی کیوجہ سے بیع مشروع ہوئی تو اگر مطلق فضل حرام ہوتا تو بیع کا دروازہ بند ہو جائیگا، معلوم ہوا یہاں مطلق فضل مراد نہیں، بہرحال دلیل خصوص مجہول ہے۔

جسکو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے فرمان الحنطۃ بالحنطۃ الخ سے بیان فرمادیا، بہرحال اب شارع یعنی مفسر کے کلام سے جب اس کی تفسیر ہوگئی اب یہ مجہول نہیں رہا بلکہ ایسا معلوم ہوگیا کہ خصوص معلوم کے مثل محتمل تعلیل ہوگیا، لہٰذا حنفیہ نے قدر و جنس علت نکالی اور ان اشیاء ستّہ کے ساتھ چاول، مکئی وغیرہ کو بھی لاحق کر دیا گیا، تنبیہ، تجوز بمعنی احتمال ہے۔

وَالْمُشْتَرَكُ وَهُوَ مَا اشْتَرَكَ فِيْهِ مَعَانٍ اَوْ اَسَامٍ لَا عَلٰى سَبِيْلِ الْاِنْتِظَامِ ۔ وَحُكْمُهُ التَّوَقُّفُ فِيْهِ بِشَرْطِ التَّاَمُّلِ لِيَتَرَجَّحَ بَعْضُ وُجُوْهِهِ وَالْمُاَوَّلُ وَهُوَ مَا تَرَجَّحَ مِنَ الْمُشْتَرَكِ بَعْضُ وُجُوْهِهِ بِغَالِبِ الرَّاْيِ وَحُكْمُهُ الْعَمَلُ بِهٖ عَلٰى احْتِمَالِ الْغَلَطِ۔

ترجمہ: اور مشترک وہ ہے جس میں چند معانی یا مسمیات کا اشتراک ہو نہ کہ شمول کے طریقہ پر اور حکم اس کا اس میں توقف کرنا ہے تاکہ اس کی وجوہ میں سے بعض راجح ہو جائیں۔

اور مؤول وہ ہے کہ راجح ہو جائیں مشترک میں سے اس کی بعض وجوہ غالب رائے سے اور اس کا حکم اس پر عمل کرنا غلطی کے احتمال پر۔

تشریح: یہاں سے مصنف رحمہ مشترک کی بحث کا آغاز فرما رہے ہیں مشترک اس لفظ کو کہتے ہیں جو بہت سے معانی یا بہت سے افراد کو شامل ہو لیکن اجتماع کے طریقہ پر نہیں بلکہ بدلیت کے طریقہ پر مشترک کا حاصل یہ ہے کہ لفظ کے مفہومات میں سے ہر مفہوم کے اندر یہ احتمال ہو کہ شاید یہی مراد ہو۔ بہرحال مشترک کی تعریف سے خاص اور عام دونوں خارج ہو گئے۔ مَا اشْتَرَكَ فِيْهِ الخ کی قید سے خاص خارج ہو گیا اس لئے کہ

اس میں اشتراک نہیں ہے اور لا علیٰ سَبِیلِ الانتظام کی قید سے عام خارج ہوگیا اس لئے کہ عام میں شمول واجتماع ہوتا ہے،
پھر مشترک کی دو قسمیں ہیں جن کی طرف مصنفؒ نے اشارہ کیا ہے، ایک وہ جن میں معانی کا اشتراک ہوتا ہے جیسے لفظ نہل، سیرابی اور پیاس دونوں کیلئے موضوع ہے اور دوسری وہ جس میں مسمیات وافراد واسامی کا اشتراک ہوتا ہے یعنی اس میں اعیان خارجیہ کا اشتراک ہوتا ہے جیسے لفظ عین مشترک ہے اعیانِ خارجیہ، سورج، گھٹنے، باندی اور سونے کے درمیان مصنفؒ نے اول کو معانی اور ثانی کو اسام سے تعبیر کیا ہے۔

وحکمہ، سے مصنفؒ مشترک کا حکم بیان فرمارہے ہیں کہ اس کا حکم توقف ہے تاکہ اس میں تأمل کیا جاسکے اور معانیٔ مختلفہ میں سے بعض معنیٰ کی تعیین ہوسکے جیسے لفظ قرءُ مشترک ہے حیض اور طہر کے درمیان پھر اس میں تأمل کیا تو حیض کے معنی متعین ہوگئے جس کی مختلف وجوہات ہیں مثلاً لفظ ثلثہ میں تأمل کیا اور قرءُ کے معنی میں تأمل کیا تو اس سے حیض کے معنیٰ کی تعیین ہوگئی، پھر مشترک میں سے جب غالب رائے یعنی ظنِ غالب سے کسی معنی کی تعیین ہوگئی تو اب اس کو مؤول کہتے ہیں، پھر یہاں مصنفؒ کا مَا ترجح من المشترک فرمانا اس بات کو واضح کرنے کیلئے ہے کہ یہ اس مؤول کی تعریف ہے جو مشترک سے حاصل ہوتا ہے ورنہ مشکل ومجمل وخفی کا جب خفاء زائل ہوجائے اس کو مؤول کہتے ہیں لیکن وہ بیان کے اقسام میں سے ہے اور یہ وضع کی اقسام میں سے پھر مؤول میں ظنِ غالب کا حصول خواہ خبرِ واحد سے ہو یا قیاس سے یا نفسِ صیغہ اور سیاق وسباق میں تأمل کرنے سے پھر مؤول کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل کرنا تو واجب ہے لیکن اس میں احتمال خطاء ہے یعنی ہوسکتا ہے کہ مجتہد کی تاویل سے جو بات ثابت ہوئی ہے حق اسکے خلاف ہو لہذا مؤول کے منکر کی تکفیر نہیں کی جائے گی۔

وَالقِسمُ الثانِی فِی وُجُوہِ البَیَانِ بِذٰلِکَ النَظمِ وَھِیَ اَربَعۃٌ

ترجمہ: اور دوسری تقسیم مذکورہ نظم کے ذریعہ بیان کے اقسام میں اور یہ چار ہیں۔

تشریح: مصنفؒ تقسیم اول سے فراغت کے بعد تقسیم ثانی کا آغاز فرمارہے ہیں یعنی تقسیم اول میں جس وضع کا ذکر ہے اس وضع کے اعتبار کے ساتھ تقسیم ثانی میں یہ دیکھا جاتا ہے کہ معنی کا ظہور کس انداز کا ہے اس کی چار قسمیں ہوگئیں ظاہر، نص، مفسر، محکم، وجہ حصر یہ ہے کہ اگر لفظ کے معنی ظاہر ہوں تو اب دیکھا جائیگا کہ اس میں احتمال تاویل وتخصیص ہے یا نہیں اگر ہے تو اس کی دو صورتیں ہیں کلام اس مقصود کے لئے بیان کیا گیا ہے یا نہیں اول نص اور ثانی ظاہر ہے اور اگر اس میں احتمال تاویل نہ ہو تو اس میں احتمال نسخ وتبدیل ہے یا نہیں اول مفسر اور ثانی محکم ہے اب مصنفؒ ہر ایک کی تعریف کریں گے۔

اَلظَاھِرُ وَھُوَ مَا ظَھَرَ المُرَادُ مِنہُ بِنَفسِ الصیغۃِ

ترجمہ: ظاہر وہ ہے کہ جس کی مراد نفسِ صیغہ سے ظاہر ہوجائے۔

تشریح :۔ یعنی کلام کو سنتے ہی بشرطیکہ وہ اہل زبان سے ہو مرادِ کلام سمجھ جائے ۔

وَالنَّصُّ وَهُوَ مَا ازْدَادَ وُضُوحًا عَلَى الظَّاهِرِ بِمَعْنًى فِي الْمُتَكَلِّمِ نَحْوُ قَوْلِهِ تَعَالَى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلٰثَ وَرُبَاعَ الْآيَةَ فَإِنَّهُ ظَاهِرٌ فِي الْإِطْلَاقِ نَصٌّ فِي بَيَانِ الْعَدَدِ لِأَنَّهُ سِيقَ الْكَلَامُ لِأَجْلِهِ

ترجمہ :۔ اور نص وہ ہے جو ظاہر پر باعتبار وضاحت کے زیادہ ہو متکلم کے اندر کسی معنی کے سبب سے جیسے فرمان باری تعالی فانکحوا ما طاب لکم من النساء ۔ ہے اس لئے کہ یہ فرمان ظاہر ہے اباحتِ نکاح کے سلسلہ میں نص ہے عدد کے بیان میں اس لئے کہ کلام اسی عدد کے لئے چلایا گیا ہے ۔

تشریح :۔ نص میں کلام کو اس مقصد کے لئے بیان کیا جاتا ہے ظاہر میں سوق نہیں ہوتا فانکحوا ما طاب الخ اباحتِ نکاح کے متعلق ظاہر ہے اور بیان عدد کے لئے نص ہے کما ھو ظاہر

وَالْمُفَسَّرُ وَهُوَ مَا ازْدَادَ وُضُوحًا عَلَى النَّصِّ عَلَى وَجْهٍ لَا يَبْقَى فِيهِ احْتِمَالُ التَّخْصِيصِ وَالتَّأْوِيلِ نَحْوُ قَوْلِهِ تَعَالَى فَسَجَدَ الْمَلٰئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ وَحُكْمُهُ الْإِيجَابُ قَطْعًا بِلَا احْتِمَالِ تَخْصِيصٍ وَلَا تَأْوِيلٍ إِلَّا أَنَّهُ يَحْتَمِلُ النَّسْخَ

ترجمہ :۔ اور مفسر وہ ہے جو زیادہ ہو باعتبار وضاحت کے نص پر کہ باقی نہ ہو اس میں تخصیص اور تاویل کا احتمال جیسے فرمان باری فسجد الخ ہے اور مفسر کا حکم قطعی الاثبات ہے بغیر تاویل و تخصیص کے احتمال کے مگر یہ نسخ کا احتمال رکھتا ہے ۔

تشریح :۔ مفسر بمانص سے زیادہ وضاحت ہوتی ہے اور تاویل و تخصیص کا احتمال نہیں ہوتا ہے جیسے فسجد الملئکۃ الخ میں احتمال تھا کہ بعض نے سجدہ کیا ہو اس احتمال کو کلھم سے دور کر دیا پھر احتمال تھا کہ یکے بعد دیگرے اور، مقاماتِ مختلفہ پر سجدہ کیا ہو اس کو اجمعون نے ختم کر دیا ، لیکن مفسر میں احتمالِ نسخ ہوتا ہے مگر احتمالِ نسخ آنحضرت کے زمانہ کے ساتھ مختص ہے کیونکہ حضرتؐ کے بعد پورا قرآن محکم ہے جس میں احتمالِ نسخ نہیں ہے ۔

تنبیہ :۔ یہ مثال از قبیل خبر ہے جس میں خود ہی احتمالِ نسخ نہیں ہے ورنہ کذب باری لازم آئیگا لیکن ظاہر ہے کہ اصل کلام محتمل نسخ ہے اگرچہ خبر ہونے کی وجہ سے یہ احتمال مرتفع ہوگیا ہو اس کی بہترین مثال اللہ کا یہ فرمان ہے قاتلوا المشرکین کافۃ ، کہ اس میں احتمالِ نسخ و تبدیلی ہے کما لا یخفی ، پھر مفسر کا حکم بتایا کہ بلا احتمال تخصیص و تاویل یہ حکم قطعی کو ثابت کرتا ہے ۔

فَاِذَا ازْدَادَ قُوَّةً وَاُحْكِمَ الْمُرَادُ بِهٖ عَنِ التَّبْدِيْلِ سُمِّيَ مُحْكَمًا

ترجمہ :- پھر جب کہ مفسر زیادہ ہو جائے باعتبار قوت کے اور مضبوط ہو جائے اسکی مراد تبدیل سے تو نام رکھا جائے گا اس کا محکم۔

تشریح :- یعنی جب اس کے اندر سے احتمال نسخ و تبدیل بھی ختم ہو جائے تو اس کو محکم کہتے ہیں جیسے اِنَّ اللّٰہَ بِکُلِّ شَیْئٍ عَلِیْم، اور جیسے الجہاد مَاضٍ اِلٰی یومِ القِیَامَۃِ (الحدیث) دونوں میں کسی نسخ و تبدیلی کا احتمال نہیں ہے۔

وَاِنَّمَا يَظْهَرُ التَّفَاوُتُ فِي مُوْجَبِ هٰذِهِ الْاَسَامِي عِنْدَ التَّعَارُضِ اَمَّا الْكُلُّ فَيُوْجِبُ ثُبُوْتَ مَا انْتَظَمَهٗ يَقِيْنًا

ترجمہ :- اور ظاہر ہوگا تفاوت ان اسامی کے مُوجَب کے اندر تعارض کے وقت بہر حال کل پس واجب کرتے ہیں اس چیز کے ثبوتِ یقینی کو جس کو یہ شامل ہیں۔

تشریح :- تقسیم ثانی کے تحت اقسام اربعہ قطعی اور یقینی ہیں ان سے جو بات ثابت ہوگی وہ بالکل یقینی ہوگی البتہ اگر بظاہر ان میں کہیں تعارض ہو جائے تو اس وقت ایک کو دوسرے پر فوقیت حاصل ہوگی یعنی ظاہر و نص میں تعارض ہو جائے تو ظاہر کو چھوڑ دیا جائے گا اور اگر نص اور مفسر میں تعارض ہو جائے تو نص کو چھوڑ دیا جائیگا اور اگر مفسر اور محکم میں تعارض ہو تو مفسّر کو چھوڑ دیا جائیگا ظاہر اور نص کے تعارض کی مثال وَاُحِلَّ لَکُم مَا وَرَاءَ ذٰلِکُم اَن تَبتَغُوا الخ اس آیت کا ظاہر بتا رہا ہے کہ محرماتِ مذکورہ کے علاوہ جتنی عورتوں سے چاہو نکاح کر لو چار ہی کی قید نہیں اور فانکحوا مَا طَابَ لَکُم مِنَ النِّسَاءِ الاٰیۃ یہ آیت نص ہے بیان عدد کے سلسلہ میں کہ صرف چار تک نکاح کر سکتے ہو تو ظاہر کو چھوڑ دیا گیا اور نص کے اوپر عمل کیا گیا مثال نص اور مفسّر کے درمیان تعارض کی، المستحاضۃ تتوضأ لکل صلوٰۃ اس حدیث سے بظاہر معلوم ہو رہا ہے کہ مستحاضہ ہر نماز کے لئے وضو کرے گی یہ حدیث نص ہے اور دوسری حدیث المستحاضۃ تتوضأ لوقت کل صلوٰۃ مفسر ہے یہی حنفیہ کا مستدل ہے، لہٰذا معذور ان کے یہاں ہر وقت کے لئے ایک وضو کریگا مفسّر اور محکم کے درمیان تعارض کی مثال واشہدوا ذوی عدل منکم اس آیت سے یہ معلوم ہو رہا ہے کہ محدود فی القذف بھی چونکہ عادل ہے اس لئے اس کی گواہی قبول ہو سکتی ہے اور ولا تقبلوا لہم شہادۃ ابداً سے معلوم ہوا کہ اس کی گواہی قبول نہ ہوگی بہر حال یہاں مفسّر اور محکم کے درمیان تعارض ہے

سبق نمبر ۵ :- وَلِهٰذِهِ الْاَسَامِي اَضْدَادٌ تُقَابِلُهَا :- ترجمہ :- اور ان اسامی کے لئے کچھ اضداد ہیں جو ان کے مقابل ہیں۔

تشریح یعنی تقسیم ثانی کے اقسام اربعہ میں کیونکہ ظہور میں کمی بیشی ہے تو ان کے چار مقابل ہیں جن کے خفا اور،

اور پوشیدگی میں کمی بیشی ہے اور وہ چار یہ ہیں خفی، مشکل، مجمل، متشابہ، جن کی تعریف ابھی سامنے آرہی ہے ۔

فَضِدُّ الظَّاهِرِ الْخَفِيُّ وَهُوَ مَا خَفِيَ الْمُرَادُ مِنْهُ بِعَارِضٍ غَيْرِ الصِّيْغَةِ بِحَيْثُ لَا يُنَالُ اِلَّا بِطَلَبٍ كَآيَةِ السَّرِقَةِ فَاِنَّهَا خَفِيَّةٌ فِيْ حَقِّ الطَّرَّارِ وَالنَّبَّاشِ لِاخْتِصَاصِهِمَا بِاسْمٍ آخَرَ يُعْرَفَانِ بِهٖ وَحُكْمُهُ النَّظَرُ فِيْهِ لِيُعْلَمَ اَنَّ اِخْتِفَاءَهٗ لِمَزِيَّةٍ اَوْ نُقْصَانٍ فَيَظْهَرَ الْمُرَادُ مِنْهُ

ترجمہ :- پس ظاہر کی ضد خفی ہے اور خفی وہ ہے جس کی مراد پوشیدہ ہو کسی ایسے عارض کیوجہ سے جو صیغہ کا غیر ہو جو حاصل نہو سکے مگر طلب کے ساتھ جیسے آیت سرقہ کہ یہ خفی ہے طرّار اور نبّاش کے حق میں ان دونوں کے مخصوص ہونے کی وجہ سے دوسرے نام کے ساتھ جس کے ساتھ یہ معروف ہیں اور اس کا حکم اس میں نظر کرنا ہے تاکہ یہ بات معلوم ہو جائے کہ اس کا پوشیدہ ہونا زیادتی کیوجہ سے ہے یا نقصان کیوجہ سے پس ظاہر ہو جائے مراد اس کی ۔

تشریح :- خفی کے اندر مراد مخفی ہوتی ہے اور خفاء کا سبب صیغہ نہیں ہے بہر حال مراد معلوم ہو جائے گی مگر اس میں کچھ طلب اور جستجو کی حاجت پیش آئیگی جیسے فرمانِ باری السارق والسارقۃ فاقطعوا الخ اس آیت سے طرّار اور نباش (جیب کترے اور کفن چور) کا حکم معلوم نہیں گویا کہ آیت ان دونوں کے بارے میں خفی ہے اسی لئے انکو سارق نہیں بلکہ طرار اور دوسرے کو نباش کہتے ہیں جب ہم نے اسمیں غور کیا تو معلوم ہوا کہ سرقہ کے معنی ہیں غیر کے مالِ محفوظ کو مکانِ محفوظ سے چرانا اور طرار کے اندر یہ معنی موجود ہیں بلکہ اس سے بھی زیادہ ہیں تو اس کا ہاتھ کاٹا جانا بدرجۂ اولیٰ معلوم ہو گیا مگر نباش کے اوپر سرقہ کی تعریف صادق نہیں آتی کیونکہ حرز سے چوری نہیں پائی گئی بہر حال نباش کا ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا کیونکہ اس میں سرقہ کے معنی میں کمی ہے، خفی کی مثال اس شخص جیسی ہے جو کسی عارضی حیلہ سے شہر میں چھپ گیا ہو لباس و ہیئت کو بدلے بغیر ۔

وَضِدُّ النَّصِّ الْمُشْكِلُ وَهُوَ مَا لَا يُنَالُ الْمُرَادُ مِنْهُ اِلَّا بِالتَّأَمُّلِ فِيْهِ بَعْدَ الطَّلَبِ لِدُخُوْلِهٖ فِيْ اَشْكَالِهٖ وَحُكْمُهُ التَّأَمُّلُ فِيْهِ بَعْدَ الطَّلَبِ

ترجمہ :- اور نص کی ضد مشکل ہے اور وہ وہ ہے جس کی مراد حاصل نہو سکے مگر اس میں تأمل کے ساتھ بعد طلب کے اس کے داخل ہونیکی وجہ سے اپنے ہم شکلوں میں اور اس کا حکم اس میں تأمل کرنا ہے طلب کے بعد ۔

تشریح :- مشکل کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی شخص وضع قطع بدلکر لوگوں کے درمیان چھپ جائے تو اس میں خفی سے زیادہ خفاء ہے اس لئے اس میں دو نظروں کی حاجت پیش آتی ہے، اول طلب کی پھر تأمل کی جیسے فرمانِ باری فَأْتُوا حَرْثَكُمْ اَنّٰى شِئْتُمْ، ہم نے اَنّٰی کے معنیٰ طلب کئے تو کبھی تو یہ من این کے معنی میں آتا ہے جیسے قال یٰمریم اَنّٰی لکِ ہٰذا، تو یہ من این کے معنی میں ہے اور کبھی اَنّٰی کیف کے معنی میں آتا ہے جیسے اَنّٰی یکون لی غلام، کہ یہ

کیف کے معنی میں ہے اول صورت میں معنی یہ ہونے ہیں جدھر کو چاہو جاؤ یعنی چاہے قبل میں جاؤ یا دبر میں جس سے یہ معلوم ہوگا کہ اپنی بیوی سے واطت جائز ہے اور دوسری صورت میں معنی ہونگے کہ جس کیفیت پر چاہو قبل میں جماع کر سکتے ہو پھر ہم نے لبعد طلب کے لفظ حرث میں تامل کیا تو کیف کے معنی متعین ہو گئے کیونکہ کھیت میں جانیکا حکم ہے اور حرث فرج ہے نہ کہ دُبر کیونکہ وہ تو کوڑی ہے لہٰذا اس صورت میں بیوی سے لواطت کی حرمت ثابت ہوگی ۔

وَضِدُّ المفسّر المُجمَلُ وَهُوَ ما ازدحمت فيه المعاني فاشتبه المراد به اشتباهًا لا يُدرَكُ الا ببيان من جهة المُجمِلِ كاٰية الربٰوا ، وَحُكمُهُ التوقف فيه على اعتقاد حقية المراد به الى ان يأتيه البيان

ترجمہ :۔ اور مفسر کی ضد مجمل ہے اور وہ وہ ہے جس میں معانی کا ازدحام ہو جائے پس اس کی وجہ سے مراد ایسی مشتبہ ہو جائے کہ جس کو نہ جانا جا سکے مگر مجمل کی جانب سے بیان کی وجہ سے جیسے آیت ربٰو اور اس کا حکم اس میں توقف کرنا ہے اس کی مراد کے حق ہونیکے اعتقاد پر یہاں تک کہ اس کے سامنے بیان آجائے ۔

تشریح :۔ مجمل کے اندر معانی کثیرہ کا ازدحام ہو جاتا ہے جبتک شارع یا مجمل کی جانب سے بیان و تفسیر نہ آجائے اس کو جانا نہیں جا سکتا جیسے اقیموا الصلوٰۃ و آتوا الزکوٰۃ اور حرم الربٰوا، کہ صلوٰۃ کے بہت سے معنی ہیں، یہاں کیا مراد ہے ایسے ہی زکوٰۃ کے معنی بڑھوتری کے ہیں مگر یہاں کیا مراد ہے ایسے ہی آیت ربٰو میں اجمال ہے ، بہر حال ان سب کو نبی علیہ السلام نے بیان فرما دیا اور ان میں جو اجمال تھا اس کی تفسیر فرمادی اور آیت ربٰو کی تفسیر اس حدیث سے فرمائی جس میں اشیاء ستہ کا ذکر ہے ، پھر مجتہدین نے اس میں تامل کیا اور ابو حنیفہ رح نے قدر و جنس کو علت ربٰو قرار دیا اور کسی نے طعم و ثمنیت کو اور کسی نے اقتیات و ادخار کو ۔

مجمل کا حکم یہ ہے کہ تفسیر کے آنے سے پہلے یہ اعتقاد رکھا جائیگا کہ اس کی جو بھی مراد ہو وہ حق ہے، مجمل کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی شخص وطن سے نکل کر دوسرے لوگوں میں گھل مل گیا ہو جس کو بغیر پوچھے تلاش کرنا مشکل ہو ۔

وَضِدُّ المُحكَمِ المُتَشَابِهُ وَهُوَ ما لا طريق لدركه اصلًا حتّٰى سقط طلبه وحكمه التوقف فيه ابدًا على اعتقاد حقية المراد به

ترجمہ :۔ اور محکم کی ضد متشابہ ہے اور وہ وہ ہے جس کو جاننے کا بالکل کوئی طریقہ نہو۔ یہاں تک کہ اس کی طلب ساقط ہو جائے اور اس کا حکم اس میں توقف کرنا ہے ہمیشہ اس کی مراد کے حق ہونیکے اعتقاد کے ساتھ ۔

تشریح :۔ متشابہ ایسا ہے جیسے کوئی مفقود شخص ہو اور اس کے ہمعصر لوگ ختم ہو گئے ہوں کہ اب ملنے کی امید

ختم ہوگئی ہو، یہی حال متشابہ کا ہے کہ اس کی مراد بالکل معلوم نہیں ہوسکتی اور نہ اس کی طلب کی جاسکتی ہے اسکی دو قسمیں ہیں ۱۔ حروف مقطعات جنکے معنی بھی معلوم نہیں ۲۔ معنی معلوم ہیں مراد معلوم نہیں جیسے ید اللہ اور وجہ اللہ وغیرہ بہر حال انکی طلب ممنوع اور اعتقادِ حقانیت ضروری ہے ۔

وَالقِسْمُ الثَّالِثُ فِی وُجُوہِ اِسْتِعْمَالِ ذٰلِكَ النَّظْمِ وَجَرَیَانِہٖ فِی بَابِ البَیَانِ وَھِیَ اَرْبَعَۃٌ الحَقِیْقَۃُ وَالمَجَازُ وَالصَّرِیْحُ وَالکِنَایَۃُ

ترجمہ:۔ اور قسم ثالث اس نظم کے استعمال کے طرق کے بیان میں اور اس نظم کے جاری ہونیکے بیان میں بیان کے باب میں اور یہ چار ہیں حقیقت اور مجاز، صریح اور کنایہ ۔

تشریح:۔ کتاب اللہ کی چار تقسیمیں ہیں جن میں سے ماقبل میں دو کا ذکر آچکا ہے یہاں سے تیسری تقسیم کا ذکر ہے اس کے اندر یہ دیکھا جاتا ہے کہ استعمال کرنے والے نے لفظ کہاں استعمال کیا ہے موضوع لہ میں کیا ہے یا اسکے غیر میں اول حقیقت اور ثانی مجاز ہے پھر لفظ جس معنی میں مستعمل ہے کبھی تو اس معنی میں انکشاف وظہور ہوتا ہے اور کبھی استتار و پوشیدگی ہوتی ہے اول کو صریح اور ثانی کو کنایہ کہا جاتا ہے ۔ مصنفؒ نے استعمال سے اولین کی جانب اور جریان سے آخرین کی جانب اشارہ کیا ہے پھر اولین و آخرین کے درمیان تباین نہیں ہے بلکہ حقیقت و صریح نیز مجاز و صریح و کنایہ کا اجتماع جائز ہے ۔

فَالحَقِیْقَۃُ اِسْمٌ لِکُلِّ لَفْظٍ اُرِیْدَ بِہٖ مَا وُضِعَ لَہٗ وَالمَجَازُ اِسْمٌ لِکُلِّ لَفْظٍ اُرِیْدَ بِہٖ غَیْرُ مَا وُضِعَ لَہٗ لِاتِّصَالٍ بَیْنَھُمَا مَعْنًی کَمَا فِی تَسْمِیَۃِ الشُّجَاعِ اَسَدًا وَالبَلِیْدِ حِمَارًا اَوْ ذَاتًا کَمَا فِی تَسْمِیَۃِ المَطَرِ سَمَاءً وَالاِتِّصَالُ سَبَبًا مِنْ ھٰذَا القَبِیْلِ وَھُوَ نَوْعَانِ ۔

ترجمہ:۔ پس حقیقت نام ہے ہر ایسے لفظ کا کہ ارادہ کیا جائے اس سے اس معنی کا جس کے لئے اس کو وضع کیا گیا ہے اور مجاز نام ہے ہر ایسے لفظ کا کہ ارادہ کیا جائے جس سے اس معنی کے غیر کا جس کے لئے اس کو وضع کیا گیا ہے ان کے درمیان اتصال کیوجہ سے یا تو اتصال معنوی اعتبار سے ہو جیسے بہادر کا نام شیر اور بیوقوف کا نام گدھا رکھنے میں یا اتصال ذاتی ہو جیسے بارش کا نام بادل رکھنے میں اور اتصال سبب کے اعتبار سے اسی قبیل سے ہے اور اس کی دو قسمیں ہیں ۔

تشریح:۔ جب لفظ کو اس کے معنی موضوع لہ میں استعمال کیا جائے تو یہ حقیقت ہے اور اگر لفظ کو وضع کیا گیا ہے کسی معنی کے لئے اور استعمال کیا جائے دوسرے معنی میں تو اس کو مجاز کہتے ہیں بشرطیکہ ان دونوں معنی کے درمیان

کچھ مناسبت اور کنکشن ہو جس کو بالفاظ دیگر علاقہ سے تعبیر کیا جاتا ہے صاحب سلم رح فرماتے ہیں ولا بد من علاقة ان کانت تشبیہا فاستعارة والا فمجاز مرسل وحصروہ فی اربعة وعشرین نوعا تفصیل کیلئے ملاحظہ ہو الکلام المنظم ص۱۱ یعنی لفظ کو بطور مجاز کے دوسرے معنی میں استعمال کرنے کے لئے کسی علاقہ کا ہونا ضروری ہے پھر اگر وہ علاقہ، علاقہ تشبیہ ہو تو اس کو اصطلاح میں استعارہ کہتے ہیں ورنہ مجاز مرسل کہتے ہیں جس کے چوبیس ۲۴ علاقے ہیں جن کی تفصیل ہم الکلام المنظم میں بیان کرچکے ہیں ۔

سُلّم شریف میں جسکو تشبیہ کا علاقہ کہا ہے اس کو حُسامی میں اتصال معنوی سے تعبیر کیا گیا ہے اور مجاز مرسل کے تمام علاقوں کو اتصالِ ذاتی اور صوری سے تعبیر کیا جاتا ہے گویا کہ اتصال معنوی اور ذاتی میں پچیس کے پچیس علاقے داخل ہوگئے ہیں ، اتصالِ معنوی، یعنی کسی وصف کے اندر دونوں کا اشتراک ہو جیسے بہادر کو شیر کہنا کہ دونوں کا وصفِ شجاعت میں اشتراک ہے اور جیسے بیوقوف آدمی کو گدھا کہنا کہ دونوں کا وصفِ حماقت میں اشتراک ہے اتصال ذاتی اور صوری کا مطلب یہ ہے کہ ان دونوں میں کچھ مجاورت اور پڑوس کا تعلق ہو جیسے مطر اور بادل کہ دونوں میں مجاورت ہے اور بلندی کی جانب میں دونوں مجاورت کا پہلو لئے ہوئے ہیں حال اور محل میں بھی مجاورت کا تعلق ہے ، خلاصۂ کلام مجاز مرسل کے تمام علاقوں کا یہی حال ہے اسی لئے مصنف رح فرماتے ہیں اور جو اتصال وتعلق علاقہ سببیت اور مسببیت کے اعتبار سے ہے اس میں بھی اتصالِ ذاتی اور صوری پایا جاتا ہے پھر اس اتصال کی دو قسمیں آتی ہیں ۔

۱ سبب اور مسبب کا اتصال ۲ علت اور معلول کا اتصال ۔ مصنف رح کو مجاز کے تمام علاقوں سے بحث نہیں کرنی ہے بلکہ اتصالِ ذاتی کے انہیں دو علاقوں سے بحث کریں گے کیونکہ ان دونوں سے بہت احکام شرعیہ متعلق ہیں ، بخلاف اتصالِ معنوی کے کہ اب اس سے بالکل بحث نہیں کریں گے ، بلکہ وہ اتصال جو سبب کے اعتبار سے ہے جس کی دو قسمیں ہیں انہیں دونوں قسموں میں سے مصنف بحث کریں گے فرماتے ہیں ۔

سبق نمبر ۷ اَحَدُهُمَا اتِّصَالُ الْحُكْمِ بِالْعِلَّةِ كَاتِّصَالِ الْمِلْكِ بِالشِّرَاءِ وَاَنَّهُ يُوْجِبُ الْاِسْتِعَارَةَ مِنَ الطَّرَفَيْنِ لِاَنَّ الْعِلَّةَ لَمْ تُشْرَعْ اِلَّا لِحُكْمِهَا وَالْحُكْمُ لَا يَثْبُتُ اِلَّا بِعِلَّتِهِ فَاسْتَوَى الْاِتِّصَالُ فَعَمَّتِ الْاِسْتِعَارَةُ وَلِهٰذَا قُلْنَا فِيْمَنْ قَالَ اِنِ اشْتَرَيْتُ عَبْدًا فَهُوَ حُرٌّ فَاشْتَرٰى نِصْفَ عَبْدٍ وَبَاعَهُ ثُمَّ اشْتَرَى النِّصْفَ الْاٰخَرَ يَعْتِقُ هٰذَا النِّصْفُ الْاٰخَرُ وَلَوْ قَالَ اِنْ مَلَكْتُ لَا يَعْتِقُ مَا لَمْ يَجْتَمِعِ الْكُلُّ فِيْ مِلْكِهٖ فَاِنْ عَنٰى بِاَحَدِهِمَا الْاٰخَرَ تُعْمَلُ نِيَّتُهٗ فِي الْمَوْضِعَيْنِ لٰكِنْ فِيْمَا فِيْهِ تَخْفِيْفٌ عَلَيْهِ لَا يُصَدَّقُ فِي الْقَضَاءِ وَيُصَدَّقُ دِيَانَةً

ترجمہ :- ان دونوں میں سے ایک حکم کا علت سے اتصال ہے جیسے ملک کا اتصال شراء سے اور یہ (نوع اول) طرفین سے استعارہ کو واجب کرتی ہے اس لئے کہ علت مشروع نہیں ہوئی مگر اپنے حکم کے لئے اور حکم ثابت نہیں ہوتا مگر علت کی وجہ سے تو اتصال برابر ہو گیا تو استعارہ عام ہوگا اور اسی وجہ سے ہم نے کہا اس شخص کے بارے

جس نے کہا ان اشتریت عبدا فهو حر پھر اس نے غلام کا نصف خریدا اور اس کو بیچ دیا پھر نصف آخر خریدا تو یہ نصف آخر آزاد ہو جائیگا اور اگر اس نے کہا ان ملکت تو آزاد نہ ہوگا جب تک کہ اس کی ملکیت میں کل جمع نہ ہو پس اگر مراد لیا اس نے ان دونوں میں سے ایک سے دوسرے کو تو دونوں جگہ اس کی نیت پر عمل کیا جائیگا لیکن جس جگہ میں اس پر تخفیف ہو قضاء میں اسکی تصدیق نہیں کی جائیگی اور دیانۃً تصدیق کی جائے گی۔

تشریح: ماقبل میں یہ بات معلوم ہوچکی ہے کہ اتصال ذاتی اور صوری میں مجاورت کا تعلق ہوتا ہے وہ مجاورت کا تعلق مجاز مرسل کے تمام علاقوں میں ہے انہیں علاقوں میں سے سببیت و مسببیت اور علیت و معلولیت کا علاقہ ہے جن میں آپس میں مجاورت کا کنکشن ہے اور علت و معلول کے درمیان مجاورت ظاہر ہے کہ علت کے آتے ہی معلول کا ظہور ہوتا ہے اور ایسے ہی سبب بھی مفضی فی الجملہ الی المسبب ہوتا ہے تو انکے درمیان بھی مجاورت ظاہر ہے لہذا اتصال ذاتی اور صوری کے انہیں دو علاقوں سے مصنفؒ یہاں بحث کریں گے، علت جب بھی پائی جائے گی معلول ضرور پایا جائیگا اور معلول جہاں بھی پایا جائے گا تو اس کی علت بھی ضرور ہوگی بالفاظ دیگر یہاں افتقار جانبین سے ہے یعنی دونوں کے درمیان اتصال مضبوط اور تگڑا ہے مگر سبب اور مسبب کے درمیان کا اتصال اتنا مضبوط نہیں ہے کیونکہ سبب مسبب کے پائے جانے کو مستلزم نہیں ہے البتہ مسبب سبب کا محتاج ہے بہر حال جب یہ معلوم ہوگیا کہ اتصال علت و معلول میں قوی ہے اور سبب مسبب میں کمزور ہے تو یہ اصول مقرر ہوا کہ علت بول کر معلول مراد لینا اور معلول بول کر علت مراد لینا درست ہے اور سبب بول کر مسبب مراد لینا تو صحیح ہے مگر مسبب بول کر سبب مراد لینا درست نہیں ہے بالفاظ دیگر نوع اول میں طرفین سے استعارہ صحیح ہے اور نوع ثانی میں جانب واحد سے استعارہ درست ہے، اور یہاں استعارہ سے علاقہ تشبیہ مراد نہیں بلکہ محض مجاز مراد ہے اصولیین استعارہ کو فقط مجاز کے معنی میں استعمال کرتے ہیں،

سوال: انی ارانی اعصر خمرا میں خمر (مسبب) بول کر سبب (انگور) مراد ہے؟ اور آپ نے اس کا انکار کیا ہے۔ **جواب:** اگر مسبب ایسا ہو جو ایک ہی سبب کے ساتھ خاص ہو وہاں مسبب بول کر سبب مراد لینا صحیح ہے اور یہاں خمر انگور کے ساتھ مخصوص ہے کیونکہ انگور کے علاوہ کسی اور چیز سے خمر بنتی ہی نہیں۔

جب یہ تفصیلات معلوم ہوگئیں تو اب سنئے شراء علت ہے اور ملک اس کا حکم ہے اور معلول ہے نیز ملک رقبہ سبب اور ملک متعہ اس کا حکم ہے اسی وجہ سے ملک رقبہ ملک متعہ کو مستلزم نہیں ہے ہاں جب کوئی مانع موجود نہ ہو اور محل وجود ہو تو ملک رقبہ ملک متعہ کا سبب بن جاتا ہے۔

تو شراء بول کر ملک اور ملک بول کر شراء مراد لینا درست ہے جب کسی شخص نے کسی غلام کو دو حصوں میں کرکے خریدا یعنی پہلے نصف خریدا اور اس کو کسی کے ہاتھ فروخت کر دیا تو ابھی اس کو پورے غلام کا مشتری نہیں کہا جائے گا اور جب دوسرا آدھا بھی خرید لیا تو اب اس کو کل کا مشتری کہا جائے گا لیکن صورت یہی ہو تو دونوں صورتوں میں اس کو مالک کل نہیں کہا جائے گا کیونکہ عرفاً مالک اسی کو کہتے ہیں کہ وہ کل کا مالک ہو اور کل کا مالک وہ ہے نہیں کیونکہ پہلا آدھا فروخت کر چکا ہے اور صرف دوسرا آدھا موجود ہے تو کل کا مالک

کیسے کہدیا جائے، تو اب مسئلہ سنئے مصنفؒ جس کو بیان کرنا چاہتا ہے۔

ایک شخص نے کہا ان اشتریتُ عبدًا فہو حرٌّ اگر میں کوئی غلام خریدوں تو وہ آزاد ہے اور اس نے آدھا پہلے خریدا اور فروخت کر دیا پھر دوسرا آدھا خریدا تو جس آدھے کا وہ مالک ہے وہ آدھا آزاد ہو جائے گا کیونکہ اس کے مشتری کل ہونے کی وجہ سے آزادی کی شرط پائی گئی مگر اس کی ملکیت میں نصف غلام ہے تو وہی آزاد ہوگا۔

اور اگر اس نے کہا ہو ان ملکتُ عبدًا فہو حرٌّ اور باقی صورت وہی ہے تو غلام آزاد نہوگا نہ کل اور نہ بعض کل تو ظاہر ہے اور بعض اسوجہ سے کہ یہ مالک کل ہے نہیں تو شرطِ حریت نہیں پائی گئی اسلئے آزاد نہوگا، اب وہ قائل اگر پہلی صورت میں یوں کہے کہ میری مراد تو ان ملکتُ تھی تو اس کی نیت معتبر ہوگی اور ملک والا حکم اس پر جاری ہوگا اور غلام آزاد نہوگا اور اگر دوسری صورت میں اس نے کہا کہ میری مراد تو ان اشتریتُ تھی تو غلام کا نصف آخر آزاد ہو جائیگا یعنی ملک پر شراء کا حکم جاری ہوگا۔

لیکن آپ پڑھ چکے ہیں کہ قاضی خلافِ ظاہر کا اعتبار نہیں کرتا ہے تو جس صورت میں اس متکلم پر تخفیف کا پہلو ہوگا وہاں قاضی اس کا قول تسلیم نہ کرے گا اور ظاہر کے مطابق فیصلہ کرے گا تو ان ملکتُ بولکر اگر اشتریتُ مراد لے تو اس کا قول قضاءً و دیانۃً معتبر ہوگا اور اگر اشتریت بولکر ملکت مراد لے تو قاضی اس کی بات کی تصدیق نہیں کریگا کیونکہ اس میں تخفیف ہونے کی وجہ سے خلاف ظاہر ہے البتہ مفتی اس کے قول کی تصدیق کرے گا مصنف نے اس عبارت میں یہی باتیں ذکر فرمائی ہیں۔

تنبیہ:۔ ہدایہ میں آپ مختلف جگہ پڑھ چکے ہیں کہ وصف کا اعتبار غائب میں ہوتا ہے حاضر میں نہیں ہوتا بلکہ حاضر میں اوصاف لغو ہوتے ہیں تو اسی کے پیشِ نظر یہ بات ذہن نشیں رکھئے کہ مذکورہ تفصیل اسوقت ہے جبکہ اس نے اشتریتُ عبدًا کہا ہو اور اگر اس نے ان اشتریتُ ہٰذا العبد، کہا غلام کی جانب اشارہ کرتے ہوئے تو یہاں شراء اور ملک دونوں صورتوں میں ایک حکم ہے یعنی غلام کا نصف آخر بہر دو صورت آزاد ہو جائیگا، اسی دلیل کیوجہ سے جو ذکر کی گئی ہے۔

سبق نمبر ۹ وَالثَّانِي اِتِّصَالُ الْفَرْعِ بِمَا هُوَ سَبَبٌ مَحْضٌ لَيْسَ بِعِلَّةٍ وُضِعَتْ لَهُ كَاتِّصَالِ زَوَالِ مِلْكِ الْمُتْعَةِ بِأَلْفَاظِ الْعِتْقِ بِوَاسِطَةِ زَوَالِ مِلْكِ الرَّقَبَةِ وَ اَنَّهُ يُوْجِبُ اسْتِعَارَةَ الْاَصْلِ لِلْفَرْعِ وَالسَّبَبِ لِلْحُكْمِ دُوْنَ عَكْسِهِ لِاَنَّ اتِّصَالَ الْفَرْعِ بِالْاَصْلِ فِي حَقِّ الْاَصْلِ فِي حُكْمِ الْعَدَمِ لِاسْتِغْنَائِهِ عَنِ الْفَرْعِ۔

ترجمہ:۔ اور دوسری نوع فرع کا اتصال ہے اس چیز کے ساتھ جو سبب محض ہے ایسی علت نہیں ہے جو فرع کے لئے موضوع ہو جیسے ملکِ متعہ کے زوال کا اتصال الفاظ عتق سے ملکِ رقبہ کے زوال کی تبعیت کی

وجہ سے اور یہ ثابت کرتا ہے اصل کے استعارہ کو فرع کے لئے اور سبب کے استعارہ کو حکم کے لئے نہ کہ اس کے برعکس اس لئے کہ فرع کا اتصال اصل کے ساتھ اصل کے ارادہ کے حکم میں ہے اصل کے مستغنی ہونے کی وجہ سے فرع سے ۔

تشریح: نوع اول سے فراغت کے بعد مصنفؒ نوع ثانی سبب اور مسبب کے اتصال کا ذکر فرماتے ہیں اور سبب محض کہہ کر علت سے احتراز ہے ورنہ کبھی سبب سے علت مراد ہوتی ہے اور جب محض کی قید لگا دی گئی تو علت خارج ہوگئی پھر اس کی صاف وضاحت کردی ۔ لیس بعلۃ وضعت لہ یعنی سبب سے مراد وہ ہے جو ایسی علت نہو جو حکم اور معلول کے لئے موضوع ہے ۔

ش اور ملک کی علت ہے اور ملک رقبہ ملک متعہ کا سبب ہے علت نہیں ہے اور ماقبل میں نوع اول کے ذکر میں معلوم ہوچکا ہے کہ اس میں افتقار جانبین سے ہے اور نوع ثانی میں افتقار جانب واحد سے ہے اسی وجہ سے اصول یہ مقرر ہوا ہے کہ سبب بول کر مسبب مراد لینا درست ہے اور مسبب بولکر سبب مراد لینا صحیح نہیں ہے ۔

لہٰذا کوئی عورت کہے کہ میں نے اپنے نفس کو تیرے ہاتھ فروخت کردیا اتنے مال کے بدلہ اور مرد نے قبول کرلیا اور یہ اس نے نکاح کی غرض سے کہا تو نکاح صحیح ہوگیا یعنی اس نے سبب بولکر مسبب مراد لیا ہے کیونکہ بیع ملک رقبہ کی علت ہے اور ملک رقبہ ملک متعہ کا سبب ہے تو نکاح میں ملک متعہ کا ثبوت ہوتا ہے اور بیع میں بھی ملک متعہ کا ثبوت ہوجاتا ہے ملک رقبہ کے واسطے سے تو بیع نکاح کا سبب ہے تو یہاں سبب بولکر مسبب مراد لیا گیا ہے یہ تو درست ہے اور اگر نکاح بولکر بیع مراد لے تو یہ مسبب بولکر سبب مراد لینا ہے تو یہ درست نہو گا ۔

ایسے ہی اگر اپنی بیوی سے کہا اعتقتک یا حررتک یا انت حرۃ اور طلاق کو مراد لیا تو صحیح ہے کیونکہ سبب بولکر مسبب کا ارادہ ہے اور اگر اپنی باندی سے کہے تجھے طلاق ہے اور آزادی مراد لے تو یہ درست نہیں کیونکہ یہ مسبب بول کر سبب کا ارادہ ہے جو درست نہیں ہے ۔

بہر حال سبب سے مسبب بے نیاز ہے اور مسبب سبب سے بے نیاز نہیں ہے اس لئے یہ اصول مقرر ہوا ہے لان اتصال الفرع الخ سے مصنفؒ یہی بتانا چاہتے ہیں ۔

وَهُوَ نَظِيرُ الْجُمْلَةِ النَّاقِصَةِ إِذَا عُطِفَتْ عَلَى الْكَامِلَةِ تَوَقَّفَ أَوَّلُ الْكَلَامِ عَلَى آخِرِهِ لِصِحَّتِهِ وَافْتِقَارِهِ إِلَيْهِ فَأَمَّا الْأَوَّلُ فَتَامٌّ فِي نَفْسِهِ لِاسْتِغْنَائِهِ عَنْهُ

ترجمہ: اور یہ جملہ ناقصہ کی نظیر ہے جبکہ وہ جملہ کاملہ پر عطف کیا جائے تو اول کلام اپنے آخر پر موقوف ہے اس کی صحت اور اسکے محتاج ہونے کیوجہ سے اول کی جانب بہرحال اول تو وہ تام ہے بذات خود اس کے مستغنی ہونے کی وجہ سے اس سے (آخر سے)

تشریح: سبب اور مسبب کا مسئلہ ایسا ہے جیسے جملہ کاملہ اور ناقصہ جیسے زیدٌ عالمٌ وبکرٌ تو زیدٌ عالمٌ جملہ کاملہ ہے

اور بکرٌ ناقصہ ہے ناقصہ اول کا محتاج ہے مگر اول اپنے تمام ہونے کیوجہ سے آخر کا محتاج نہیں اسی طرح سبب و مسبب کا مسئلہ ہے کہ سبب مسبب کا محتاج نہیں مگر مسبب سبب کا محتاج ہے، توقف اول الکلام علی آخرہ لصحتہ وافتقارہ الیہ اول کلام (جملۂ کاملہ) موقوف ہے آخر کلام پر یعنی جملۂ ناقصہ پر۔

سوال، آپنے تو فرمایا تھا کہ جملۂ کاملہ محتاج نہیں ہوتا اور وہ آخر پر موقوف نہیں ہے اور یہ آپنے کیا کہدیا ؟

جواب، آگے مصنفؒ نے اس کا جواب دیا کہ یہ توقف اول کلام کا اسوجہ سے نہیں کہ وہ آخر کا محتاج ہے بلکہ صرف اسوجہ سے ہے تاکہ اس کی بدولت آخر کلام درست ہوجائے اور اسوجہ سے ہے کہ آخر کلام اس کا محتاج ہے۔

وَحُكْمُ المَجَازِ وُجُودُ مَا أُرِيدَ بِهِ خَاصًّا كَانَ أَوْ عَامًّا كَمَا هُوَ حُكْمُ الحَقِيقَةِ وَلِهٰذَا جَعَلْنَا لَفْظَ الصَّاعِ فِي حَدِيثِ ابْنِ عُمَرَؓ لَا تَبِيعُوا الدِّرْهَمَ بِالدِّرْهَمَيْنِ وَلَا الصَّاعَ بِالصَّاعَيْنِ عَامًّا فِيمَا يَحُلُّهُ وَيُجَاوِرُهُ وَأَبَى الشَّافِعِيُّ ذٰلِكَ وَقَالَ لَا عُمُومَ لِلْمَجَازِ لِأَنَّهُ ضَرُورِيٌّ يُصَارُ إِلَيْهِ تَوْسِعَةً لِلْكَلَامِ وَهٰذَا بَاطِلٌ لِأَنَّ المَجَازَ مَوْجُودٌ فِي كِتَابِ اللّٰهِ تَعَالَىٰ وَاللّٰهُ تَعَالَىٰ يَتَعَالَىٰ عَنِ العَجْزِ وَالضَّرُورَاتِ وَمِنْ حُكْمِ الحَقِيقَةِ وَالمَجَازِ اسْتِحَالَةُ اجْتِمَاعِهِمَا مُرَادَيْنِ بِلَفْظٍ وَاحِدٍ كَمَا اسْتَحَالَ أَنْ يَكُونَ الثَّوْبُ الوَاحِدُ عَلَى اللَّابِسِ مِلْكًا وَعَارِيَةً فِي زَمَانٍ وَاحِدٍ

ترجمہ:۔ اور مجاز کا حکم پایا جانا ہے اس معنیٰ کا جس کا ارادہ کیا جائے اس سے خاص ہو وہ یا عام جیسا کہ یہی حقیقت کا حکم ہے اور اسی وجہ سے کردیا ہم نے لفظ صاع کو ابن عمرؓ کی حدیث لاتبیعوا الدرہم بالدرہمین ولا الصاع بالصاعین میں، عام اس چیز میں جو صاع میں حلول کرتی ہے اور صاع کے مجاور رہتی ہے، اور امام شافعی نے اس کا انکار کیا اور کہا کہ مجاز کیلئے عموم نہیں ہے اس لئے کہ مجاز ضروری ہے جس کی جانب رجوع کیا جاتا ہے کلام کو وسعت دینے کی غرض سے اور یہ باطل ہے اس لئے کہ مجاز موجود ہے اللہ تعالیٰ کی کتاب میں اور اللہ تعالیٰ عاجزی اور ضرورات سے بالاتر ہے اور حقیقت اور مجاز کا حکم ان دونوں کے اجتماع کا محال ہونا ہے مراد بنکر لفظ واحد سے جیسا کہ محال ہے کہ ہو ایک کپڑا پہننے والے پر ایک ہی زمانہ میں ملک وعاریت کے طور پر۔

تشریح:۔ جب لفظ اپنے موضوع لہٗ میں مستعمل ہو تو وہ حقیقت ہے تو کبھی معنیٰ موضوع لہٗ میں خصوص ہوتا ہے اور کبھی عموم ہوتا ہے، لہٰذا اول صورت میں خاص مراد ہوگا اور ثانی صورت میں عام مراد ہوگا اور یہ بات فریقین کے نزدیک مسلم ہے اسوجہ سے اس کا مصنفؒ نے ذکر نہیں کیا، اور جب لفظ کو اسکے معنی موضوع لہٗ کے غیر میں کسی اتصال کیوجہ سے استعمال کیا جائے تو یہ مجاز ہے تو غیر موضوع لہٗ میں بھی کبھی خصوص ہوگا اور کبھی عموم ہوگا تو خاص وعام جس طرح حقیقت کے اندر پائے جاتے ہیں اسی طرح مجاز کے اندر بھی پائے جائیں گے مگر یہ مسئلہ اختلافی ہے حنفیہ کے نزدیک مجاز کے اندر عموم ہوتا ہے، اور امام شافعی نے اس کا انکار کیا ہے اور کہا ہے کہ مجاز کے اندر عموم نہیں ہوتا، پھر امام شافعیؒ نے دلیل دیتے

ہوئے فرمایا کہ مجاز ضروری چیز ہے یعنی بر بنا ضرورت لفظ کو مجازی معنی پر حمل کیا جاتا ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ کلام کے اندر وسعت پیدا ہو سکے، بہر حال یہ ضروری چیز ہے اور ضرورت بقدر ضرورت باقی رہتی ہے یہ اصول مسلّم ہے اور ضرورت پوری ہو جاتی ہے خصوص سے تو پھر اس کے اندر عموم بلا ضرورت ہے اس لئے انہوں نے عموم مجاز کا انکار کیا ہے۔

مصنفؒ نے اس کا جواب دیا ہے کہ امام شافعی رح کا یہ قول باطل ہے اور مجاز کو ضروری کہنا غلط ہے کیونکہ مجاز قرآن کریم میں شائع ذائع ہے اور اللہ تعالیٰ عجز و ضرورات سے پاک ہے اس وجہ سے مجاز کو ضروری کہنا غلط ہے بہر حال حنفیہ مجاز کے اندر عموم کے قائل ہیں اسی وجہ سے ایک حدیث میں وارد شدہ لفظ صاع کو عموم پر محمول کیا گیا ہے تفصیل اس کی یہ ہے کہ ابن عمرؓ کی ایک حدیث بایں الفاظ منقول ہے لا تبیعوا الدرہم بالدرہمین، لا الصاع بالصاعین، کہ ایک درہم کو دو درہموں کے بدلہ اور ایک صاع کو دو صاع کے بدلہ مت بیچو، اور صاع کہتے ہیں لکڑی وغیرہ کے ایک پیمانہ کو جس میں تین سو تہتر تولہ وزن آتا ہے مگر بالاجماع یہاں صاع سے اسکے حقیقی معنی یعنی یہ پیمانہ مراد نہیں ہے بلکہ اسکے مجازی معنی مراد ہیں یعنی وہ سامان جو صاع میں بھرا جاتا ہے اور صاع کے ذریعہ جس کو ناپا جاتا ہے خواہ وہ مطعوم ہو یا غیر مطعوم لہٰذا ہمارے یہاں مطعوم اور غیر مطعوم دونوں کے اندر ربو جاری ہوگا جیسے چونا وغیرہ، اور امام شافعی رح نے اس کے معنی مجازی صرف مطعوم کے لئے ہیں اور وہ چونے وغیرہ میں ربو کے قائل نہیں ہیں فیما یحلہ، ویجاورہ صاع میں جو چیز حلول کرتی ہے اور اسکے مجاور ہوتی ہے دونوں کے معنی ایک ہی ہیں تو پھر یحلہ کے بعد ویجاورہ کہنا صرف یہ بتانے کے لئے ہے کہ حال (مطعوم اور غیر مطعوم) اور محل (صاع) میں مجاورت کا علاقہ ہے، مگر بعض محققین نے شوافع کی جانب اس انتساب میں تامل ظاہر کیا ہے، فتدبر۔

جس طرح ایک شخص پر ایک ہی وقت میں ایسا کپڑا ہونا محال ہے کہ وہ اس کی ملکیت میں بھی ہو اور مستعار بھی ہو اسی طرح ایک ہی وقت میں کسی لفظ سے اسکے حقیقی اور مجازی دونوں معنی مراد ہوں یہ بھی محال ہے اور یہی حقیقت و مجاز کا حکم ہے کیونکہ اصلی معنی مملوک کے مثل ہیں اور مجازی معنی عاریت کے درجہ میں ہیں، وفیہ تفصیل فی نور الانوار لملا جیون رح۔

سبق نمبر ۱۰ وَلِهٰذَا قَالَ مُحَمَّدٌ فِي الْجَامِعِ لَوْ اَنَّ عَرَبِيًّا لَا وِلَاءَ عَلَيْهِ اَوْصٰى بِثُلُثِ مَالِهٖ لِمَوَالِيْهِ وَلَهٗ مُعْتَقٌ وَاحِدٌ فَاسْتَحَقَّ النِّصْفَ كَانَ النِّصْفُ الْبَاقِيْ مَرْدُوْدًا اِلَى الْوَرَثَةِ وَلَا يَكُوْنُ لِمَوَالِيْ مَوْلَاهُ لِاَنَّ الْحَقِيْقَةَ اُرِيْدَتْ بِهٰذَا اللَّفْظِ فَبَطَلَ الْمَجَازُ۔

ترجمہ:۔ اور اسی وجہ سے محمد رح نے جامع کبیر میں کہا ہے کہ اگر کوئی عربی جس پر ولاء نہو اپنے تہائی مال کی اپنے موالی کے لئے وصیت کرے اور اس کا ایک معتق ہے تو وہ نصف کا مستحق ہوگا نصف باقی دوسرے وارثین کی جانب رد کر دیا جائیگا اور موصی کے معتق کے معتقین کے لئے نہوگا اس لئے کہ اس لفظ سے حقیقت مراد لیگئی تو مجاز باطل ہوگیا۔

تشریح:۔ جب یہ بات معلوم ہوگئی کہ حقیقت و مجاز کا ایک جگہ پر اجتماع نہیں ہو سکتا تو اب سنئے لفظ مولیٰ مشترک ہے معتِق اور معتَق کے درمیان اور ان دونوں کے اندر اس کا استعمال حقیقت ہے اور معتِق کا معتَق اور معتَق کا معتَق اس

کے مجازی معنی ہیں، اب سنئے ایک ایسا شخص ہے جو پہلے سے آزاد چلا آرہا ہے اس نے وصیت کی کہ میرے مال کا ثلث میرے موالی کو دیدینا، اور یہاں یہ بات متعین ہے کہ موالی کے معنی معتِق کے نہیں ہیں کیونکہ وہ کبھی مع اپنے آباء و اجداد کے غلام رہا ہی نہیں بلکہ معنی یہاں معتَق کے ہیں اور اس کا صرف ایک ہی معتَق ہے اور معتَق کے معتق کئی ہیں لیکن چونکہ جب اس لفظ سے حقیقت مراد لے لیگئی تو اب مجازی معنی مراد نہیں لے سکتے لہذا ثلث مال کا نصف اس ایک معتَق کو دے کر باقی وارثین کو دیدیا جائیگا۔ **سوال**، جب موالی استعمال کیا گیا ہے جو جمع کا صیغہ ہے تو ایک معتَق کو نصف کیوں ملا بلکہ ثلث کا ثلث ملنا چاہئے تھا؟ کیونکہ جمع کا اقل فرد تین ہیں۔ **جواب**، میراث اور وصیت کے باب میں دو کو جمع کا حکم حاصل ہے تو ایک کو جمع کا نصف قرار دیکر اس کو آدھا دیا گیا ہے ولاء کیا چیز ہے؟

جواب، غلام کے مال میں جو آزاد کرنے والے کا حق ہوتا ہے غلام کے مرنے کے بعد وہ ولاء کہلاتا ہے، اس عبارت میں مصنف کا کیا مطلب ہے؟ یعنی کہنے والا کوئی عربی شخص ہے جس پر کبھی رقیت طاری نہیں ہوئی تو پھر نہ کوئی اسکا معتِق ہوگا اور نہ کسی کا اسکے مال میں ولاء ہوگا، یہ عبارت لانے سے یہ بات واضح ہوگئی کہ یہاں پر مولی معتَق کے معنی میں ہے

وَاِنَّمَا عَمَّهُمُ الْاَمَانُ فِيْمَا اِذَا اسْتَأْمَنُوْا عَلٰى اَبْنَائِهِمْ وَمَوَالِيْهِمْ لِاَنَّ اِسْمَ الْاَبْنَاءِ وَالْمَوَالِيْ ظَاهِرًا يَتَنَاوَلُ الْفُرُوْعَ لٰكِنْ بَطَلَ الْعَمَلُ بِهٖ لِتَقَدُّمِ الْحَقِيْقَةِ فَبَقِيَ مُجَرَّدُ الْاِسْمِ شُبْهَةً فِيْ حَقْنِ الدَّمِ وَصَارَ كَالْاِشَارَةِ اِذَا دَعَا بِهَا الْكَافِرَ اِلٰى نَفْسِهٖ يَثْبُتُ بِهَا الْاَمَانُ لِصُوْرَةِ الْمُسَالَمَةِ وَاِنْ لَمْ تَكُنْ ذٰلِكَ حَقِيْقَةً

ترجمہ:۔ اور عام ہوگا امان انکو (معتَق کے معتَق اور پوتوں کو) اس صورت میں جب کہ اہل حرب امان طلب کریں اپنے بیٹوں اور اپنے موالی پر اس لئے کہ لفظ ابناء اور موالی ظاہری اعتبار سے فروع کو شامل ہے لیکن اس پر (تناول ظاہری پر) عمل باطل ہوگیا حقیقت کے مقدم ہونے کیوجہ سے تو باقی رہا محض لفظ شبہ بنکر حفاظتِ دم کے سلسلہ میں اور ہوگیا یہ مثل اشارہ کے جب کہ بلائے وہ اپنی جانب اشارہ سے کافر کو تو اشارہ سے امان ثابت ہوجائے گا مصالحت کی صورت کی وجہ سے اگرچہ حقیقت کے اعتبار سے اشارہ مصالحت نہیں ہے۔

تشریح:۔ یہ ایک اعتراضِ مقدر کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ آپنے تو فرمایا ہے کہ حقیقت و مجاز کا اجتماع محال ہے حالانکہ مثالِ مذکور میں حقیقت و مجاز کا اجتماع ہے حربیوں میں سے کوئی ہمارے امام سے ان الفاظ کے ساتھ امان طلب کرتا ہے آمنونا علی ابنائنا وموالینا یعنی ہم کو ہمارے بیٹوں اور موالی پر امن دیدو اور یہ معلوم ہے کہ ابن کے حقیقی معنی بیٹے کے ہیں اور پوتا وغیرہ اسکے مجازی معنی ہیں اور مولی کے حقیقی معنی معتِق اور مجازی معنی معتَق کے معتَق کے ہیں تو آپ کے اصول کے مطابق امان صرف بیٹوں کو اور آزاد کردہ غلاموں کو ملنا چاہئے پوتوں کو اور معتَق کے معتَق کو نہ ملنا چاہئے حالانکہ آپ فرماتے ہیں کہ دونوں کو امان ملے گا؟

تو یہاں سے مصنفؒ نے اس کا جواب دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ لفظ موالی اور ابناء باعتبار تناولِ ظاہری فروع کو شامل ہے لیکن حقیقت و مجاز کے اجتماع کا مسئلہ آکھڑا ہوا اور ہم مجبور ہو گئے کہ اس تناولِ ظاہری پر عمل نہ کریں کیوں کہ جب معنی حقیقی مراد لے لئے گئے تو مجاز کی گنجائش نہیں رہی ۔

مگر کیا کریں ایک اور مجبوری آکر کھڑی ہو گئی کہ اس تناولِ ظاہری کیوجہ سے ایک شبہ تو برقرار ہے اور شبہ بھی حفاظتِ دم اور حفاظتِ جان کے سلسلہ میں ہے جہاں شبہ کا اعتبار کر لیا جاتا ہے اسوجہ سے ہم نے مجبوراً یہاں امان کو عام کیا ہے اور معتق کے معتق اور پوتے کو امان کے اندر داخل مانا ہے اس کی مثال بعینہ ایسی ہے کہ جب امام قلعہ کے اندر سے اشارہ سے کسی کافر کو بلائے تو اگرچہ اشارہ کچھ مصالحت اور امان دینا نہیں ہے اسکے باوجود شبہ کی وجہ سے اس صورت میں اس اشارہ کو امان شمار کیا جاتا ہے ۔

وَاِنَّمَا نُزِلَ فِى الاستيمانِ علىَ الآباءِ والاُمَّهَاتِ اعتبارُ الصورةِ فى الاجدادِ والجدّاتِ لانّ اعتبارَ الصورةِ لثبوتِ الحكمِ فى محلٍ اٰخرَ يكونُ بطريقِ التبعيّةِ وذلكَ انّما يليقُ بالفُرُوعِ دُوْنَ الاصُولِ

ترجمة :- اور چھوڑ دیا آباء اور امہات پر امان لینے کے سلسلہ میں صورت کے اعتبار کو اجداد اور جدات کے اندر اس لئے کہ صورت کا اعتبار ثبوتِ حکم کے لئے دوسرے محل میں تبعیت کے طریقہ پر ہوتا ہے اور یہ (اعتبار طریق تبعیت) فروع کے لائق ہے نہ کہ اصول کے ۔

تشریح :- سابق جواب پر پھر اشکال ہوا کہ جب آپ نے حفاظتِ دم کے اندر تناولِ ظاہری کا اعتبار کرتے ہوئے پوتوں اور معتق کے معتق کو امان میں داخل کیا ہے تو جب کوئی اپنی امہات اور آباء پر امان طلب کرے تو اس تناولِ ظاہری کا حفاظت دم کے اندر اعتبار کرتے ہوئے اجداد اور جدات کو بھی امان میں داخل کرنا چاہئے حالانکہ آپ فرماتے ہیں کہ دادا اور دادی وغیرہ کے لئے امان ثابت نہ ہوگا ایسا کیوں ہے ؟ تو اس کا جواب دیا جس کا حاصل یہ ہے کہ پہلی صورت کا اعتبار کیا گیا ہے وہ تبعیت کی وجہ سے کیا گیا تھا اور یہاں تبعیت کا مسئلہ نہیں ہے ۔

اس لئے کہ پوتوں اور معتق کے معتق کو تابع قرار دینا صحیح ہے کیونکہ فروع ہیں اور دادا اور دادی وغیرہ کو تابع قرار دینا غلط ہے اس لئے کہ یہ اصول میں داخل ہیں خلاصۂ کلام پہلے مسئلہ میں تبعیت کی بنیاد پر ایسا کیا گیا تھا اور تبعیت دوسرے مسئلہ میں نہیں ہے کیونکہ تبعیت فروع کے لائق ہے اصول کے لائق نہیں ہے ۔

سبق نمبر ۱۱ فَاِنْ قِيلَ فَقَدْ قَالُوا فِيمَنْ حَلَفَ لَا يَضَعُ قَدَمَهٗ فِى دارِ فلانٍ انّه يقعُ علىَ الملكِ والعاريةِ والاجارةِ جميعًا ويحنثُ اذا دخلها راكبًا او ماشيًا وكذلكَ قالَ ابوحنيفةَ ومحمدٌ فيمن قالَ لِلّٰهِ عَلَىَّ اَنْ اصومَ رجبًا ونوىٰ به اليمين

کان نذرًا ویمینًا وفیہ جمعٌ بین الحقیقۃِ والمجاز قلنا وضعُ القدمِ صار مجازًا عن الدُّخول واضافۃ الدّارِ یُراد بہا نسبۃ السُّکنیٰ فاعتُبر عمومُ المجازِ

ترجمہ: پس اگر اعتراض کیا جائے کہ فقہاء نے کہا ہے اس شخص کے بارے میں جس نے قسم کھائی کہ فلاں کے گھر میں اپنا قدم نہیں رکھے گا کہ یہ قسم ملک اور عاریت اور اجارہ سب پر واقع ہوتی ہے اور وہ حانث ہو جائیگا جب کہ گھر میں داخل ہو سوار ہو کر یا پیدل اور ایسے ہی فرمایا ہے ابو حنیفہؒ اور محمدؒ نے اس شخص کے بارے میں جس نے کہا کہ اللہ کے لئے میرے اوپر ضروری ہے کہ میں رجب کا روزہ رکھوں اور وہ اس سے یمین کی نیت کرے تو یہ نذر اور یمین ہوگی اور اس کے اندر حقیقت اور مجاز کے درمیان جمع کرنا ہے تو ہم کہیں گے کہ قدم رکھنا دخول سے مجاز ہو گیا (عرف کے حکم سے) اور دار کی اضافت اس سے سکنیٰ کی نسبت مراد لی جاتی ہے تو عموم مجاز کا اعتبار کیا گیا۔

تشریح: جناب والا آپ کہتے آرہے ہیں کہ لفظ سے بیک وقت اسکے حقیقی اور مجازی معنی کو مراد لینا جائز نہیں حالانکہ آپ کا عمل اس کے خلاف ہے؟ کہاں؟ سنئے ایک آدمی قسم کھاتا ہے کہ زید کے گھر میں قدم نہیں رکھوں گا تو قدم رکھنے کے حقیقی معنی یہ ہیں کہ وہ ننگا پیر زید کے گھر میں رکھے اور مجازی معنی یہ ہیں کہ جوتا پہنکر یا سوار ہو کر زید کے گھر میں جائے حالانکہ آپ کہتے ہیں جس طرح بھی زید کے گھر میں داخل ہوگا بہر صورت حانث ہو جائیگا اور یہی حقیقت و مجاز کا اجتماع ہے
نیز زید کے گھر کے حقیقی معنی یہ ہے کہ وہ زید کا مملوک ہو اور مجازی معنی یہ ہے کہ وہ اس میں عاریت پر یا کرایہ پر رہتا ہو، حالانکہ آپ کہتے ہیں کہ مملوک ہو یا عاریت یا اجارہ پر ہو بہر صورت جب وہ زید کے گھر میں داخل ہوگا تو حانث ہو جائے گا یہ بھی حقیقت و مجاز کا اجتماع ہے۔

نیز ایک شخص کہتا ہے للہ علیّ ان اصوم رجبًا، اس کلام کے حقیقی معنی نذر کے ہیں اور مجازی معنی یمین کے ہیں مگر حضرات طرفین رحؒ فرماتے ہیں کہ جب کہنے والے نے اس قول سے یمین کی نیت کی تو نذر و یمین دونوں ہوں گی اور یہ کھلا ہوا حقیقت اور مجاز کا اجتماع ہے؟

جواب: حضور متن، ہم نے یہاں پر حقیقی اور مجازی دونوں معنی کا ارادہ نہیں کیا بلکہ بطریق عموم مجاز وضع القدم سے دخول مراد لیا گیا جو کہ عرف کا تقاضہ ہے اور زید کے گھر سے سکنیٰ کی نسبت مراد لی یعنی جس میں زید رہتا ہو خواہ وہ مملوک ہو یا عاریت یا کرایہ پر اور ہمارے نزدیک عموم مجاز جائز ہے لہذا پھر ہم پر اعتراض وارد نہیں ہو سکتا۔

سوال! آپکے فتاویٰ میں مذکور ہے کہ اگر زید اس کے اندر رہتا نہ ہو اور اس کا مملوک ہو اور وہ زید کے مکان میں داخل ہوا تو بھی حانث ہو جائیگا حالانکہ یہاں سکنیٰ کی نسبت بھی نہیں ہے؟

جواب! سکنیٰ سے عام مراد ہے تحقیقی ہو یا تقدیری اور اس صورت میں سکنیٰ تقدیراً موجود ہے فلا اشکال فیہ۔

سوال: نذر اور یمین میں کیا فرق ہے؟

جواب! نذر کے اندر نذر کو پورا کرنا ضروری ہے اور اگر پوری نہ ہو سکے تو اسکی قضا ضروری ہے کفارہ واجب

نہیں اور یمین کا حکم یہ ہے کہ اس کو پورا کیا جائے اور اگر پوری نہ کرسکا تو قضاء واجب نہیں بلکہ کفارہ واجب ہے ۔

سوال : اس کی کیا دلیل ہے کہ اس کے حقیقی معنیٰ نذر کے ہیں اور مجازی معنیٰ یمین کے ہیں ؟

جواب : حقیقت بغیر نیت کے ثابت ہوتی ہے اور اس کلام سے بغیر نیت کے نذر منعقد ہوتی ہے اور یمین نیت پر موقوف ہے اور نیت اور قرینہ پر موقوف ہونا مجاز کی علامت ہے ۔

سوال : رجباً سے تو غیر معین رجب مراد ہے تو پھر اس کا فوات مکلّف پر ہوگا ؟

جواب : جی ہاں ، اگر اس کو رجبًا پڑھا جائے تو یہ منصرف ہوگا اور غیر معین رجب مراد ہوگا تو پھر فوات بوقت موت متحقق ہوگا تو اس پر بوقتِ موت فدیہ اور کفارہ کی وصیّت ضروری ہوگی اور فخر الاسلام نے اس کو رَجَبَ بغیر تنوین کے ذکر کیا ہے اس وقت اس سے اس سال کا رجب مراد ہوگا اور یہ عدل اور علمیت کیوجہ سے غیر منصرف ہوگا تو اس صورت میں فوات کیوقت اس کی قضاء اور کفارہ واجب ہوگا ۔

سوال : کیا آپ اس کی کوئی نظیر پیش کرسکتے ہیں ؟ جی ہاں سنئے ۔

وَهُوَ نظیرُ مَا لو قال عَبدُہٗ حُرٌّ یومَ یَقدَمُ فلانٌ فَقَدِمَ لیلاً او نہاراً عَتَقَ لانَّ الیومَ متیٰ قُرِنَ بفعلٍ لا یمتدُّ حُمِلَ علی مطلقِ الوقتِ ثم الوقتُ ید خُلُ فیہ اللَّیلُ والنہارُ ۔

ترجمہ :- اور یہ نظیر اس کی ہے اگر کہا (آقا نے) اس کا غلام آزاد ہے جس دن فلاں صاحب آئیگا پس وہ آیا رات میں تو غلام آزاد ہوجائیگا اس لئے کہ لفظ یوم جبکہ فعل غیر ممتد سے ملا ہوا ہو تو اس کو مطلق وقت پر محمول کیا جاتا ہے پھر وقت اسکے اندر رات اور دن داخل ہوجاتے ہیں ۔

تشریح :- آپنے نظیر مانگی تھی یہ ہے اس کی نظیر کہ ایک شخص نے کہا جس دن فلاں شخص آئیگا میرا غلام آزاد ہے اب وہ شخص خواہ دن میں آئے یا رات میں بہر صورت غلام آزاد ہوجائیگا حالانکہ یوم کے حقیقی معنیٰ دن کے ہیں اور مجازی معنیٰ رات کے ہیں تو یہاں بھی ہم کہیں گے کہ یہ حقیقت و مجاز کا اجتماع نہیں ہے بلکہ عموم مجاز ہے یعنی یوم سے مطلق وقت مراد لیا گیا ہے پھر اس کا اصول یہ ہے کہ جب لفظ یوم فعل غیر ممتد سے ملا ہوا ہو تو اس کو مطلق وقت پر محمول کیا جاتا ہے ۔ اور یہاں قدوم فعلِ غیر ممتد ہے جس کی حد بندی نہیں ہوسکتی ، پھر یہاں علماء کا اس میں اختلاف ہے کہ یوم کے مضاف الیہ کا اعتبار ہوگا ، یا عامل کا ، جمہور محققین نے مضاف الیہ کا اعتبار نہیں کیا بلکہ عامل کا اعتبار کیا ہے ۔

وامّا مسئلۃُ النذرِ فلیس بجمعٍ ایضاً بل ھو نذرٌ بصیغتہٖ یمینٌ بمُوجَبِہٖ وھو الایجابُ لانَّ ایجابَ المباحِ یَصلحُ یمیناً کتحریمِ المُباحِ وھٰذا کشراءِ القریبِ فانہٗ تَمَلُّکٌ بصیغتہٖ تحریرٌ بموجبہٖ

ترجمہ :۔ اور بہرحال نذر کا مسئلہ وہ بھی جمع نہیں ہے (حقیقت اور مجاز کے درمیان) بلکہ یہ کلام اپنے صیغہ کے اعتبار سے نذر ہے اپنے حکم کے اعتبار سے یمین ہے اور وہ واجب کرنا ہے اس لئے کہ مباح کو واجب کرنا یمین کی صلاحیت رکھتا ہے جیسے مباح کو حرام کرنا اور یہ ایسا ہے جیسے قریب کو خریدنا پس یہ شراء اپنے صیغہ کے اعتبار سے تملک ہے اور اپنے حکم کے اعتبار سے تحریر ہے ۔

تشریح :۔ نذر والے مسئلہ میں بھی حقیقت اور مجاز کا اجتماع نہیں ہے بلکہ نذر اس صیغہ سے ثابت ہوتی ہے اور یمین اسکے حکم سے کیونکہ اس کے اندر رجب کے روزہ کو جو مباح ہے اپنے اوپر واجب کیا گیا ہے، اور مباح کو واجب کرنا ایسے ہی یمین ہے جیسے کہ مباح کو حرام کرنا فرمانِ باری قَدْ فَرَضَ اللّٰہُ لَکُمْ تَحِلَّۃَ اَیْمَانِکُمْ اس پر دال ہے، تو یہ حقیقت و مجاز کا اجتماع نہیں بلکہ صیغہ اور اس کے حکم پر عمل کرنا ہے، کیا اس کی کوئی مثال پیش کی جاسکتی ہے ؟

جی ہاں ، اگر کوئی شخص مثلاً اپنے بیٹے کو خریدے تو وہ خریدتے ہی آزاد ہو جائیگا حالانکہ شراء تملک کیلئے ہوتی ہے توگویا کہ شراء اپنے صیغہ کے اعتبار سے تملک ہے اور اپنے حکم کے اعتبار سے اعتاق و تحریر ہے ۔

سوال : اگر یمین کو صیغہ نذر کا موجب و حکم قرار دیں گے تو پھر تو بغیر نیت کے یمین ایسے ہی ثابت ہونی چاہئے جیسے شراء سے بغیر نیت کے تحریر ثابت ہوتی ہے ؟

جواب : بعض حضرات نے تو یہ جواب دیا ہے کہ یہ حقیقت مہجورہ کی قبیل سے ہے اس وجہ سے اس میں نیت کی ضرورت پیش آتی ہے ـــ اور شمس الائمہؒ نے یہ جواب دیا ہے کہ للہ، واللہ کے معنیٰ میں ہے جو یمین کا صیغہ ہے اور علیّ صیغہ نذر ہے تو ہم نے ایک ہی لفظ سے یمین و نذر کو مراد نہیں لیا بلکہ الگ الگ کلموں سے مراد لیا ہے اور اس میں کچھ قباحت نہیں ہے فیہ مافیہ فتفکر

سبق نمبر ۱۲

وَمِنْ حُکْمِ ھٰذَا الْبَابِ اَنَّ الْعَمَلَ بِالْحَقِیْقَۃِ مَتٰی اَمْکَنَ سَقَطَ الْمَجَازُ لِاَنَّ الْمُسْتَعَارَ لَا یُزَاحِمُ الْاَصْلَ فَاِنْ کَانَتِ الْحَقِیْقَۃُ مُتَعَذِّرَۃً کَمَا اِذَا حَلَفَ لَا یَاْکُلُ مِنْ ھٰذِہِ النَّخْلَۃِ اَوْ مَھْجُوْرَۃً کَمَا اِذَا حَلَفَ لَا یَضَعُ قَدَمَہٗ فِیْ دَارِ فُلَانٍ صِیْرَ اِلَی الْمَجَازِ

ترجمہ :۔ اور اس باب کا حکم یہ ہے کہ جبتک حقیقت پر عمل ممکن ہو مجاز ساقط ہو جائیگا اسلئے کہ مستعار اصل کے مزاحم نہیں ہوسکتا پس اگر حقیقت متعذر ہو جیسے جبکہ قسم کھائی کہ اس کھجور کے درخت سے نہیں کھائیگا یا حقیقت مہجورہ ہو جیسے جبکہ قسم کھائی کہ فلاں کے گھر میں اپنا قدم نہیں رکھیگا، تو رجوع کیا جائیگا مجاز کی جانب ۔

تشریح :۔ یہاں سے مصنفؒ حقیقت اور مجاز کا حکم بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جبتک حقیقت پر عمل ممکن ہوگا تو مجاز پر عمل نہیں ہوگا کیونکہ معنی مجازی مستعار ہیں اور حقیقی معنی اصل ہیں اور مستعار اصل کا مقابل نہیں ہوسکتا، البتہ اگر حقیقت پر عمل دشوار ہو یا حقیقت کو عرف میں چھوڑ دیا گیا ہو تو دونوں صورتوں میں کلام کو مجاز کی طرف پھیر دیا جاتا ہے ۔

تعذر کی مثال یہ ہے کہ اس درخت سے نہیں کھائیگا تو اس کے حقیقی معنیٰ ہیں اس درخت کو کھانا اور یہ دشوار کام ہے لہذا اس کو مجاز کی جانب پھیر دیں گے اور اس کا پھل یا پھل نہ ہونے کی صورت میں اس کی قیمت مراد ہوگی اور عرفاً مہجور کی مثال یہ ہے کہ فلاں کے گھر میں قدم نہیں رکھونگا تو یہاں عرف میں حقیقی معنیٰ متروک ہیں اور مجازی معنی یعنی دخول متعین ہیں لہذا یہی معنیٰ یہاں مراد ہوں گے ۔

وعلیٰ هذا قُلنا انّ التوكيلَ بالخُصُومةِ ينصرفُ الى مُطلقِ الجواب لانّ الحقيقةَ مهجورةٌ شرعاً بمنزلةِ المهجورِ عادةً الاترىٰ انّ من حلفَ لايكلّمُ هذا الصبيّ لم يتقيّد بزمانِ صباه لانّ هجرانَ الصبيّ مهجورٌ شرعاً

ترجمہ :- اور اسی قاعدہ کے مطابق ہم نے کہا کہ توکیل بالخصومت مطلق جواب کی جانب منصرف ہوگی اس لئے کہ حقیقت شرعاً مہجور ہے اور جو چیز شرعاً مہجور ہو وہ عادۃً مہجور کے درجہ میں ہے کیا آپ نہیں دیکھتے کہ جس نے قسم کھائی کہ اس بچہ سے نہیں بولے گا تو یہ قسم اسکے بچپن کے زمانہ کے ساتھ مقید نہ ہوگی اس لئے کہ بچہ سے ترک تعلق شرعاً مہجور ہے

تشریح :- ابھی بتایا گیا تھا کہ جب حقیقت مہجور ہو تو مجاز مراد لیا جائیگا اور ادھر اصول یہ مقرر ہے کہ جو چیز شرعاً مہجور ہو اس کا درجہ وہ ہے جو مہجور عرفی کا ہے لہذا مہجور شرعی کو چھوڑ کر مجاز کی جانب پھیرنا ضروری ہوگا اس کی مصنفؒ نے دو مثالیں پیش کی ہیں ۱ زید نے خالد پر کچھ دعویٰ کیا خالد نے قاضی کی عدالت میں جواب دہی کے لئے بکر کو اپنا وکیل بنایا جس کو مصنفؒ نے توکیل بالخصومت سے تعبیر کیا ہے تو توکیل بالخصومت کے حقیقی معنیٰ یہ ہے کہ بکر ہر وقت خالد کی حمایت کرے خواہ غلط ہو یا صحیح اور خالد کے اوپر اقرار کچھ نہ کرے بلکہ صرف انکار کرے حالانکہ یہ شرعاً ممنوع اور مہجور ہے لہذا اس توکیل کو مطلق جواب کی جانب پھیر دیا جائیگا یعنی مجازی معنی مراد ہوں گے اور وہ خالد کے اوپر اقرار کرے تو جائز ہوگا ۲ کسی نے قسم کھائی کہ اس بچہ سے نہیں بولونگا تو اگر بڑا ہونے کے بعد بھی اس سے بولا تو حانث ہو جائیگا اس لئے کہ ہم نے یہاں یمین کو بچپنے کے ساتھ تک مقید نہیں کیا بلکہ اس کی ذات مراد لی ہے خواہ وہ بچہ رہے یا جوان و بوڑھا کیونکہ بچے سے نہ بولنا شرعاً مہجور ہے اس کو مہجور عرفی کا درجہ دیتے ہوئے مجازی معنیٰ مراد لئے گئے یعنی اس کی ذات لیکن یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ ہذا الصبی بولا ہو ورنہ صبیّاً کی صورت میں یہ یمین بچپن کے ساتھ مقید ہوگی وللتفصیل مقامٌ اٰخر ۔

فان كانَ اللفظُ لهُ حقيقةٌ مستعملةٌ ومجازٌ متعارفٌ كما اذا حلفَ لايأكلُ من هذه الحنطةِ اولا يشربُ من هذهِ الفراتِ فعند ابي حنيفةَ العملُ بالحقيقةِ اولىٰ وعندهما العملُ بعمومِ المجازِ اولىٰ

ترجمہ: ۔ پس اگر ہو لفظ کہ اس کے لئے مستعمل حقیقت ہو اور مجاز متعارف ہو جیسے جبکہ قسم کھائی کہ اس گیہوں سے نہیں کھائیگا یا اس فرات سے نہیں پئے گا تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک حقیقت پر عمل کرنا اولیٰ ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہے ۔

تشریح: ۔ یہ امام ابو حنیفہؒ اور صاحبینؒ کے درمیان ایک اختلافی مسئلہ ہے کہ لفظ کی حقیقت بھی مستعمل ہے اور اس کے لئے مجاز متعارف بھی ہے تو امام ابو حنیفہؒ حقیقت کو ترجیح دیتے ہیں اور اس پر عمل کرنے کو اولیٰ و افضل قرار دیتے ہیں اور صاحبینؒ کے نزدیک مجاز متعارف پر عمل کرنا اولیٰ و افضل ہے اس کی بھی مصنفؒ نے دو مثالیں پیش کی ہیں ۱؎ کسی نے قسم کھائی کہ اس گیہوں سے نہیں کھائیگا تو چونکہ گیہوں کھانے کا رواج ہے بھونکر یا اُبال کر تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بھونکر یا ابال کر اگر گیہوں کو کھایا تو حانث ہو جائیگا اور اگر اس کی روٹی کھائی تو حانث نہ ہوگا کیونکہ حقیقت مستعملہ ہے تو اسی پر عمل ہوگا ، اور صاحبینؒ کے نزدیک مجاز متعارف پر عمل ہوگا اور بہر صورت حانث ہوگا البتہ اس کا ستو کھانے کی صورت میں حانث نہ ہوگا کیونکہ ستو دوسری نوع ہو گئی ۲؎ نہر فرات سے پانی نہیں پئے گا تو نہر سے منھ لگا کر پینا مروج ہے جیسے دیہاتیوں کی عادت ہے بہر حال حقیقت مستعمل ہے تو اسی پر عمل ہوگا لہذا اگر منھ لگا کر پی لیا تو حانث ہوگا اور اگر گلاس وغیرہ میں لے کر پیا تو حانث نہ ہوگا اور صاحبینؒ کے نزدیک بہر صورت حانث ہوگا کیونکہ انہوں نے اس کو متعارف پر محمول کیا ہے ۔

اب رہی یہ بات کہ امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کا یہ اختلاف کیوں ہے تو اس کے لئے دوسری اصل ہے اس میں اختلاف کی وجہ سے یہ اختلاف ہے جس کی تفصیل یہ ہے ۔

سبق نمبر ۱۳

وَهٰذَا يَرْجِعُ اِلٰى اَصْلٍ وَهُوَ اَنَّ الْمَجَازَ خَلَفٌ عَنِ الْحَقِيقَةِ فِى التَّكَلُّمِ عِنْدَ اَبِى حَنِيفَةَ حَتّٰى صَحَّتِ الْاِسْتِعَارَةُ بِهٖ عِنْدَهٗ وَاِنْ لَمْ يَنْعَقِدْ لِاِيْجَابِ الْحَقِيقَةِ كَمَا فِى قَوْلِهٖ لِعَبْدِهٖ وَهُوَ اَكْبَرُ سِنًّا مِنْهُ هٰذَا اِبْنِى فَاعْتَبَرَ الرُّجْحَانَ فِى التَّكَلُّمِ فَصَارَتِ الْحَقِيقَةُ اَوْلٰى وَعِنْدَهُمَا الْمَجَازُ خَلَفٌ عَنِ الْحَقِيقَةِ فِى الْحُكْمِ وَفِى الْحُكْمِ لِلْمَجَازِ رُجْحَانٌ لِاِشْتِمَالِهٖ عَلٰى حُكْمِ الْحَقِيقَةِ فَصَارَ اَوْلٰى

ترجمہ: ۔ اور یہ اختلاف لوٹتا ہے ایک دوسری اصل کی جانب اور وہ یہ ہے کہ مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے تکلم میں ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہاں تک ابو حنیفہؒ کے نزدیک کلام سے استعارہ صحیح ہے اگرچہ کلام اثبات حقیقت کیلئے منعقد نہ ہوا ہو جیسا کہ آقا کے اس قول میں اپنے غلام سے حالانکہ وہ عمر میں اس سے بڑا ہے کہ یہ میرا بیٹا ہے تو ابو حنیفہؒ نے تکلم کے اندر رجحان کا اعتبار کیا ہے تو حقیقت اولیٰ ہوگی اور صاحبینؒ کے نزدیک مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے حکم کے اندر اور حکم کے اعتبار سے مجاز کو ترجیح ہے مجاز کے مشتمل ہونے کی وجہ سے حقیقت کے حکم پر تو مجاز اولیٰ ہوگیا ۔

تشریح: ۔ یہ مسئلہ کافی بسط چاہتا ہے اس لئے اولاً پانچ باتیں عرض کرتا ہوں ۱؎ یہ بات سب کے نزدیک

مسلّم ہے کہ مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے کیونکہ مجاز اسی وقت ثابت ہوتا ہے جب کہ حقیقت فوت ہو جائے خواہ متعذر ہونے کی وجہ سے ہو یا مہجور رہ ہونے کی وجہ سے ۔ ۲ جس طرح ابوّت و بنوّت امور اضافیہ میں سے ہیں کہ ایک کا تعقل دوسرے کے بغیر نہیں ہو سکے گا اسی طرح اصل اور فرع بھی امور اضافیہ میں سے ہیں تو یہاں بھی حسب قاعدہ ایک کے تصوّر و تعقل کے لئے ۔ ۔ ۔

۔ ۔ ۔ دوسرے کا تصوّر و تعقل ضروری ہوگا لہٰذا یہ بات ضروری ہے کہ حقیقت متصوّر الاصل ہو اگرچہ کسی عارض کیوجہ سے نہ پائی جا سکے یہ بات بھی متفق علیہ ہے ۔ ۳ جس طرح افراد و ترکیب الفاظ کی صفات ہیں اسی طرح حقیقت و مجاز لفظ کے اوصاف ہیں نہ کہ معنیٰ کے یہ بات بھی متفق علیہ ہے ۔ ۴ اختلاف اس میں ہے کہ مجاز حقیقت کا خلیفہ کس چیز میں ہے اس میں امام ابوحنیفہ رح اور صاحبین رح کا اختلاف ہے ۔

جس کی تفصیل یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک مجاز تکلّم کے اندر حقیقت کا خلیفہ ہے اور صاحبین کے نزدیک مجاز حقیقت کا حکم کے اندر خلیفہ ہے ، مثلاً ایک شخص کے بارے میں کسی نے کہا ہٰذا اسدٌ یہ شیر ہے تو کلام بولا جاتا ہے اس درندہ کے لئے جس کو شیر کہتے ہیں جسکی بہادری ضربُ المثل ہے اور اس شخص نے اس کلام کو شیر کیلئے بولنے کے بجائے اس آدمی کے بارے میں بولا یا ھٰذا اسدٌ ، اس میں یہ ضروری ہے کہ اس شخص میں شجاعت و بہادری کے اثبات کی جانب بھی التفات اور توجہ ہو تو یہ مطلب ہوا تکلم کے اندر خلیفہ ہونیکا یعنی لفظ کو اس کے معنیٰ موضوع لہ میں استعمال کرنے کے بجائے غیر موضوع لہ کیلئے اس کو بولا جائے یہ امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک ہے اور صاحبین رح کے یہاں حقیقت کا حکم وصفِ شجاعت ہے اور اس وصف کو اس شخص کے لئے ثابت کیا جانا ضروری ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا مجاز حقیقت کا حکم کے اندر خلیفہ ہے صاحبین رح فرماتے ہیں کہ اصل اعتبار معنیٰ اور حکم کا ہوا کرتا ہے نفسِ عبارت مقصود نہیں ہوتی لہٰذا مجاز کو حقیقت کا اس چیز کے اندر خلیفہ بنانا چاہئے کہ جو مقصود و مطلوب ہے اور وہ حکم ہے اور امام ابوحنیفہ رح فرماتے ہیں کہ یہ بات مسلّم ہے کہ باجماعِ اہلِ لغت حقیقت و مجاز الفاظ کی جنس سے ہیں تو مجاز کو لفظِ حقیقت کا خلیفہ قرار دینا چاہیئے لہٰذا صاحبین رح کے نزدیک یہ شرط ہے کہ حقیقت کا حکم ممکن الوجود ہو کیونکہ اصل اور فرع دونوں اضافی چیزیں ہیں تو حکم اصل کے غیر متصوّر رہونے کی صورت میں مجاز کا تحقق نہو سکے گا بلکہ کلام لغو قرار دیا جائیگا اور امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک مجاز لفظِ حقیقت کا خلیفہ ہے تو لفظ حقیقت کا متصور الوجود ہونا کافی ہے خواہ حکم ممکن ہو یا نہو لہٰذا حکم کے غیر ممکن الوجود ہونیکی صورت میں امام صاحب رح کے نزدیک مجاز خلیفہ ہوگا اور مجازی معنیٰ درست ہوں گے ۔

جب یہ تفصیلات معلوم ہوگئیں تو اب سنئے ایک لڑکا ہے پندرہ سال کا اور اس کا ایک غلام ہے ساٹھ سال کا تو پندرہ سالہ لڑکے کا بیٹا ساٹھ سالہ بوڑھا ہو یہ ممتنع اور محال ہے اور مجاز مرسل کے چوبیس علاقوں میں سے ایک علاقہ لازم و ملزوم کا علاقہ ہے جو اصولیین کے نزدیک اتصال ذاتی اور صوری کے اندر داخل ہے یعنی لازم بول کر ملزوم اور ملزوم بولکر لازم مراد لینا شائع ذائع ہے تو بہرحال اس پندرہ سالہ لڑکے نے کہا اپنے بوڑھے غلام کے بارے میں ھٰذا ابنی یعنی یہ میرا بیٹا ہے اور یہ بات ممتنع اور محال ہے کہ وہ اس کا بیٹا ہو اور یہ بھی مسلم امر ہے کہ بیٹے کے لئے حریت لازم ہے یعنی اگر کوئی شخص اپنے بیٹے کا مالک ہو جائے تو فوراً آزاد ہو جائیگا اسی کو میں نے کہا کہ بنوّت کیلئے

حریت لازم ہے تو اس لڑکے نے ملزوم (ابن) بولا اور لازم (حر) مراد لیا لہذا اس قول سے یہ غلام آزاد ہو جائیگا کیونکہ ہذا ابنی کہنا اپنے لفظ و تکلم کے اعتبار سے منصوّر الاصل ہے کلام بالکل صحیح ہے مبتدا اور خبر درست ہیں اور با عتبار لفظ وتکلم کوئی مانع عقلی موجود نہیں لہذا یوں کہا جائے گا کہ یہ کلام جو باعتبار حقیقت اپنے لڑکے کے واسطے بولا جاتا ہے اس نے بجائے لڑکے کے اپنے غلام کے واسطے بولا اور اس کے لازمی معنی مراد لئے اور لفظ حقیقت منصوّر الاصل ہے لہذا غلام آزاد ہوگا یہ امام ابو حنیفہؒ کا مسلک ہے اور صاحبینؒ چونکہ مجاز کو حقیقت کا خلیفہ حکم کے اندر مانتے ہیں اور پھر اصل (حکم) کا منصوّر الوجود ممکن الوجود ہونا ضروری ہے حالانکہ یہ اصل ثابت نہیں بلکہ محال ہے لہذا پھر اس کلام کو لغو شمار کیا جائیگا اور غلام آزاد نہ ہوگا۔

سوال: اگر آقا نے اپنے غلام سے کہا اعتقتک قبل ان اخلق، تو پھر بھی غلام آزاد ہونا چاہئے اس لئے کہ نحوی اعتبار سے یہ کلام درست ہے؟ جواب: اول تو یہاں مجاز کا مسئلہ ہی نہیں بلکہ اس نے تو اعتاق بولا ہے اور لازمی معنی مراد لے رہا ہے اور دوسری بات یہ ہے کہ یہاں بذات خود امتناع کلام کے اندر موجود ہے کیونکہ قبل الخلق اعتاق محال ہے اور وہاں امتناع خارج سے آیا تھا کلام کے اندر کوئی امتناع نہیں تھا لہذا اعتراض بیجا ہے۔ سوال: اس اصل پر اس مسئلہ کی بنیاد کیسے ہے؟ جواب: جب حقیقت کا تکلم کیا گیا ہے اور وہ مستعمل بھی ہے اور مجاز حقیقت کا خلیفہ تکلم کے اندر ہے تو پھر حقیقت کے تکلم اور اسکے استعمال کے ساتھ ساتھ مجاز کیجانب کیسے پھر سکتے ہیں اس لئے امام صاحب نے فرمایا کہ حقیقت پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا اور صاحبینؒ کے نزدیک مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے حکم کے اندر اور حکم کے اعتبار سے مجاز کو حقیقت پر ترجیح حاصل ہوگی کیونکہ مجاز کے اندر حقیقت کا حکم بھی موجود ہے نیز مجاز متعارف غالب الاستعمال ہے لہذا انہوں نے فرمایا کہ مجاز متعارف پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا۔

درمختار مع الشامی صہ پر ہذا ابنی کے بارے میں غلام کی حریت کا حکم بیان کیا ہے نیز شامی صہ ۹۲ لا یاکل من ہذہ الحنطۃ کے بارے میں کہا ہے کہ اگر چبا کر کھائیگا تو حانث ہوگا ورنہ نہیں اور اس پر بسط سے کلام کیا ہے مسلم الثبوت صہ ۵۵ پر اس کو بیان کرکے اقول کہہ کر بیان کیا گیا ہے مناسب یہ ہے کہ یہ اختلاف وہاں پر ہے جبکہ ہذا عرف پر نہو کیونکہ فقہاء نے فتویٰ دیا ہے کہ اگر کسی مسلمان نے قسم کھائی کہ گوشت نہیں کھاؤں گا اور اس نے کسی آدمی کا گوشت کھا لیا تو حانث نہ ہوگا کیونکہ عرفاً یہاں غیر انسان کا گوشت مراد ہے اور اس مسئلہ میں بہت قیل وقال ہے اس سے زیادہ تفصیل کا یہاں محل نہیں ہے۔

ثُمَّ جُمْلَةُ مَا تُتْرَكُ بِهِ الْحَقِيقَةُ خَمْسَةٌ قَدْ تُتْرَكُ بِدَلَالَةِ مَحَلِّ الْكَلَامِ وَبِدَلَالَةِ الْعَادَةِ كَمَا ذَكَرْنَا وَبِدَلَالَةِ مَعْنًى يَرْجِعُ إِلَى الْمُتَكَلِّمِ كَمَا فِي يَمِينِ الْفَوْرِ وَبِدَلَالَةِ سِيَاقِ النَّظْمِ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا وَبِدَلَالَةِ اللَّفْظِ فِي نَفْسِهِ كَمَا إِذَا حَلَفَ لَا يَأْكُلُ لَحْمًا فَأَكَلَ لَحْمَ السَّمَكِ لَمْ يَحْنَثْ وَكَذَا إِذَا حَلَفَ لَا يَأْكُلُ فَاكِهَةً فَأَكَلَ الْعِنَبَ لَمْ يَحْنَثْ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ لِقُصُورٍ فِي الْمَعْنَى الْمَطْلُوبِ فِي الْأَوَّلِ وَزِيَادَةٍ فِي الثَّانِي

ترجمہ:۔ پھر تمام وہ قرائن جنکی وجہ سے حقیقت کو چھوڑ دیا جاتا ہے پانچ ہیں کبھی حقیقت چھوڑ دیجاتی ہے محل کلام کی دلالت کیوجہ سے اور عادت کی دلالت کیوجہ سے جیساکہ ہم ذکر کرچکے ہیں اور ایسے معنیٰ کی دلالت کیوجہ سے جو متکلم کی جانب راجع ہیں جیساکہ یمین فور میں اور سیاقِ نظم کی دلالت کیوجہ سے جیسے اللہ کے اس فرمان میں اور جس کا جی چاہے ایمان لائے اور جس کا جی چاہے کفر کرے ہم نے ظالمین کیلئے جہنم تیار کررکھی ہے اور لفظ کی ذاتی دلالت کیوجہ جیساکہ اس نے قسم کھائی کہ گوشت نہیں کھائے گا پس اس نے مچھلی کا گوشت کھالیا تو حانث نہوگا اور ایسے ہی جبکہ اس نے قسم کھائی کہ میوہ نہیں کھائیگا پس اس نے انگور کھالیا تو حانث نہوگا ابو حنیفہؒ کے نزدیک اول کے اندر معنیٰ مطلوب میں کمی کیوجہ سے اور ثانی کے اندر زیادتی کی وجہ سے۔

تشریح:۔ جب یہ بات معلوم ہوگئی کہ کچھ مقامات ایسے ہیں جہاں حقیقت کو چھوڑ کر مجاز پر عمل کیا جاتا ہے تو اب ضرورت پیش آئی کہ وہ مقامات و قرائن سامنے آجائیں جہاں اور جنکی وجہ سے حقیقت کو چھوڑ دیا جاتا ہے تو انکے بارے میں مصنفؒ نے فرمایا کہ وہ بحکم استقرار پانچ ہیں ۱۔ محل کلام کی دلالت، یعنی کلام ایسا ہے کہ وہ وہاں پر محل اس بات کی صلاحیت ہی نہیں رکھتا کہ وہاں حقیقی معنی مراد لئے جاسکیں تو وہاں پر مجازی معنیٰ مراد ہونگے جیسے فرمان باری ہے لایستوی الاعمیٰ والبصیرُ، تو اس کے حقیقی معنی یہ ہیں کہ اندھا اور بینا دونوں کے اندر مساوات نہیں ہوتی یا جیسے فرمان باری ہے لَا یَسْتَوِیْ اَصْحٰبُ النَّارِ وَاَصْحٰبُ الْجَنَّۃِ اہل جہنم اور جنت کے درمیان مساوات کی نفی کی گئی ہے حالانکہ اندھے اور بینا کے اندر اور جہنمی اور دوزخی کے اندر بہت سی صفات میں مساوات ہوتی ہے اسی وجہ سے اس کو مجاز پر محمول کیا جائیگا یعنی بعض صفات میں عدم مساوات مراد ہے یعنی نصرت و کامیابی کے اندر دونوں کے درمیان مساوات نہیں ہے اور جیسے حدیث میں ہے اِنَّمَا الْاَعْمَالُ بِالنِّیَّاتِ، کہ بغیر نیت کے عمل نہیں ہوتا اور یہ اسکے حقیقی معنیٰ تھے حالانکہ اکثر کام بغیر نیت کے ہو جاتے ہیں تو اس کو مجاز پر محمول کرنا ضروری ہے یعنی اعمال کے ثواب کا مدار نیت پر موقوف ہے و فیہ تفصیل فی نورالانوار ص۱۱۷ ۲۔ دلالتِ عادت کیوجہ حقیقت کو چھوڑ دیا جاتا ہے جیسے وضع القدم کے مسئلہ میں گذرا ہے، ۳۔ ایسے معنیٰ کی دلالت کیوجہ سے بھی حقیقت کو چھوڑ دیا جاتا ہے جو متکلم کیجانب راجع ہوں جیسے یمین فور کے اندر ہوتا ہے جیسے عورت نے اپنے میکہ جانے کا ارادہ کیا اس پر شوہر نے کہا ان خرجت فانت طالقٌ عورت تھوڑی دیر رُکی یہاں تک کہ شوہر کا جوش و غصہ دور ہوگیا پھر وہ نکلی تو طلاق نہیں پڑے گی کیونکہ متکلم کے اندر ایک معنیٰ کے پائے جانے کی وجہ سے یہ کلام مجازاً اس پر دال ہے کہ پہلی مرتبہ کا نکلنا شوہر کی مراد تھا یمین فور کو بیان کرنے میں امام ابو حنیفہؒ منفرد ہیں و تفصیلہ فی الہدایۃ ۴۔ سیاقِ کلام کی دلالت سے بھی حقیقت کو چھوڑ دیا جاتا ہے جیسے فرمان باری ہے فَمَنْ شَاءَ فَلْیُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْیَکْفُرْ اِنَّا اَعْتَدْنَا لِلظّٰلِمِیْنَ نَارًا، فلیکفر کے حقیقی معنیٰ وجوب کفر کے ہیں مگر اس کو مجازاً دھمکی پر محمول کرلیا گیا، سیاق اس قرینۂ لفظی کو کہتے ہیں جو مؤخر ہو اور سباق اس قرینہ کو کہتے ہیں جو مقدم ہو مگر یہاں مطلقاً کلام کو بیان کرنے کا ڈھنگ اور اسلوب مراد ہے جس پر کوئی لفظی قرینہ دال ہو خواہ مقدم ہو یا مؤخر، یہاں آخر کلام اس پر دال ہے کہ اس کو دھمکی پر محمول کیا جائے ۵۔ کبھی بذاتِ خود لفظ کی دلالت کیوجہ سے حقیقت کو چھوڑ دیا جاتا ہے، یعنی لفظ

اپنے مادہ کے حروف اور اپنے ماخذ اشتقاق کیوجہ سے کسی معنیٰ پر دلالت کرتا ہے اور وہ معنیٰ اس میں نہیں پائے جاتے یعنی لفظ کسی ایسے معنیٰ کے لئے موضوع ہو جس کے اندر قوت وشدت پائی جاتی ہو تو اس کے اندر سے وہ چیز نکل جائے گی جس کے اندر وہ معنیٰ ناقص طریقہ پر پائے جاتے ہیں اسی طرح کسی لفظ کو وضع کیا گیا ہو ایسے معنیٰ کے لئے کہ جسکے اندر ضعف ونقص ہو تو جس کے اندر وہ ضعف ونقصان نہو وہ اس سے خارج ہو جائے گا۔ جیسے کسی نے قسم کھائی کہ لحم (گوشت) نہیں کھائے گا اور اس نے مچھلی کا گوشت کھالیا تو وہ حانث نہو گا، اسی طرح اگر کسی نے قسم کھائی کہ میرا ہر مملوک آزاد ہے تو اس کا مکاتب آزاد نہو گا، اس لئے کہ لحم التحام سے ماخوذ ہے جس کے معنیٰ شدت کے ہیں اور بغیر خون کے شدت نہیں ہوتی اور مچھلی کے اندر خون ہے نہیں تو مچھلی کے گوشت میں نقصان ہے تو لفظ لحم سے مچھلی خارج ہو جائے گی اور اسی طرح مملوک مکاتب کو شامل نہو گا اسلئے کہ مملوک وہ ہے جو من جمیع الوجوہ مملوک ہو اپنی ذات کے اعتبار سے بھی اور قبضہ کے اعتبار سے بھی اور مکاتب قبضہ کے اعتبار سے مملوک نہیں ہے تو مکاتب کے اندر مملوکیت کے معنیٰ کی کمی ہے اسی طرح لفظ فاکہۃ وضع کیا گیا ہے اس چیز کے لئے کہ جس سے غذائیت تو حاصل نہو البتہ اس کو تلذذ کے طریقہ پر غذا سے زیادہ کھانے کا رواج ہو تو کسی نے قسم کھائی تھی کہ لا آکل الفاکہۃ اور اس نے انگور کھالئے تو حانث نہو گا کیونکہ انگور کو بطور غذا کے بھی کھایا جاتا ہے تو اس کے اندر فاکہہ کے معنیٰ سے زیادہ معنیٰ موجود ہیں اور وہ تفکہ کے ساتھ غذائیت اور بدن کا قوام ہے تو اس کو بھی زیادتی معنیٰ کیوجہ سے فاکہہ سے خارج کر دیا جائیگا اور یہ فقط امام ابوحنیفہ رح کا مذہب ہے صاحبین رح کے نزدیک حانث ہو جائیگا۔

اس کی تفصیل ہدایہ کے اندر مذکور ہے بہر حال مچھلی کے اندر معنیٰ مطلوب سے قصور ونقصان ہے اور انگور کے اندر معنیٰ مطلوب سے زیادتی ہے اسی کو مصنف رح نے لقصور فی المعنی المطلوب فی الاول وزیادۃ فی الثانی سے تعبیر کیا ہے۔

سبق نمبر ۱۵

وَاَمَّا الصَّرِیْحُ فَمِثْلُ قَوْلِهٖ بِعْتُ وَاشْتَرَیْتُ وَوَهَبْتُ وَحُکْمُهٗ تَعَلُّقُ الْحُکْمِ بِعَیْنِ الْکَلَامِ وَقِیَامُهٗ مَقَامَ مَعْنَاهُ حَتّٰی اسْتَغْنٰی عَنِ الْعَزِیْمَةِ لِاَنَّهٗ ظَاهِرُ الْمُرَادِ

ترجمہ: اور بہر حال صریح پس جیسے اس کا قول ہے بعت اور اشتریت اور وہبت اور اس کا حکم، حکم کا عین کلام کے ساتھ تعلق ہے اور کلام کا اپنے معنیٰ کے قائم مقام ہونا یہاں تک کہ نیت سے بے نیازی ہو گی اس لئے کہ یہ ظاہر المراد ہے۔

تشریح: مصنف رح حقیقت ومجاز کی بحث سے فارغ ہو کر اب صریح وکنایہ کی بحث کا آغاز فرما رہے ہیں اور چونکہ صریح کی تعریف ظاہر تھی اس لئے مصنف رح نے اس کو بیان نہیں فرمایا بلکہ اس کی تین مثالیں پیش کر دیں جو متن میں موجود ہیں پھر صریح کا حکم بیان کیا، کہ اس میں متکلم کی مراد اور نیت وارادہ کو نہیں دیکھا جاتا بلکہ اس میں نیت وارادہ سے بالکل استغنا ہے اور اس کے الفاظ اس کے معنیٰ کے قائم مقام ہیں یعنی لفظ صریح بولدیا گیا تو گویا کہ معنیٰ ہی کو بولدیا گیا بلکہ اگر وہ اس کے معنیٰ سے انکار کریگا تو اس کا انکار معتبر نہو گا (الا ان یمنع مانع) کیونکہ صریح کے اندر حکم عین کلام کے ساتھ وابستہ ہے۔

وحکمُ الکنایۃِ انّہ لایجبُ العملُ بہٖ الّا بالنیۃِ لانہ مستترُ المرادِ و ذٰلک مثلُ المجازِ قبلَ ان یّصیرَ متعارفًا

ترجمۃ:۔ اور کنایہ کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل واجب نہیں مگر نیت کے ساتھ اسلئے کہ وہ مستتر المراد ہے اور یہ مجاز کے مثل ہے متعارف ہونے سے پہلے

تشریح:۔ کنایہ کی تعریف بھی مصنفؒ نے اس کے ظاہر ہونے کی وجہ سے چھوڑ دی اور حکم کو بیان کیا، کہ مجاز کا حکم یہ ہے کہ یہ بغیر نیت کے واجب العمل نہ ہوگا اور واجبُ العمل کیسے ہو جب کہ اس کی مراد میں استتار اور پوشیدگی اور ابہام ہے اس کے ازالہ کے لئے نیت درکار ہے یا کوئی چیز نیت کے قائم مقام ہو جائے اور کنایہ اپنی پوشیدگی کے اعتبار سے مجاز کی طرح ہے کہ جبتک مجاز متعارف نہیں ہوتا وہ کنایہ شمار کیا جاتا ہے اور جب وہ متعارف ہو جائے تو صریح بنجاتا ہے جیسے وضع القدم متعارف ہونے کی وجہ سے صریح ہوگیا مصنفؒ کا یہ کلام بتا رہا ہے کہ کنایہ میں مراد کے اندر استتار ہوتا ہے ۔

وسُمّیَ البائنُ والحرامُ ونحوُھما کنایاتِ الطلاقِ مجازًا لانھا معلومۃُ المعانی لکنّ الابھامَ فیما یتصلُ بہٖ ویعملُ فیہِ فلذٰلک شابھتِ الکنایاتِ فسُمّیت بذٰلک مجازًا ولھٰذا الابھامِ اُحتیجَ الی النیۃِ فاذا زالَ الابھامُ بالنیۃِ وجبَ العملُ بموجباتِھا من غیرِ ان یُجعلَ عبارۃً عن الصریحِ ولِذٰلک جعلناھا بوائن

ترجمہ:۔ اور نام رکھا گیا بائن اور حرام اور ان دونوں کے مثل کا کنایاتِ طلاق مجازًا اسلئے کہ یہ معلومۃ المعانی ہیں لیکن ابہام اس محل میں ہے جس کے ساتھ یہ لفظ متصل ہے اور جس محل کے اندر یہ لفظ عمل کر رہا ہے پس اسی ابہام کیوجہ سے یہ الفاظ کنایات کے مشابہ ہوگئے پس نام رکھے گئے یہ الفاظ کنایات کے ساتھ مجازًا اور اسی ابہام کیوجہ سے نیت کی جانب حاجت پیش آئی پس جبکہ ابہام نیت کیوجہ سے زائل ہوگیا تو ان الفاظ کے مقتضیات پر عمل واجب ہوگیا بغیر اس کے کہ اس کو صریح سے مراد قرار دیا جائے اور اسی وجہ سے کر دیا ہم نے ان الفاظ کو بوائن ۔

تشریح:۔ یہاں سے مصنفؒ ایک اعتراض مقدر کا جواب دے رہے ہیں اعتراض یہ ہے کہ آپنے فرمایا کہ کنایہ کے اندر استتار ہوتا ہے حالانکہ جو الفاظ فقہاء کے یہاں بابِ طلاق میں کنائی کہلاتے ہیں جیسے بائنٌ حرامٌ وغیرہ ان سب کے معانی معلوم ہیں کہ جدا ہونا اور کاٹنا وغیرہ ہیں اور یہ الفاظ اپنے ان صریحی معنی کے اندر مستعمل ہیں تو پھر ان کو الفاظ صریح کہنا چاہئے مگر ان کو کنایہ کہا گیا ہے کیوں ؟ تو اس کا جواب دیا کہ حقیقۃً یہ الفاظ صریح تھے مگر ان میں استتار وابہام مراد میں ہے اگرچہ معنیٰ لغوی ظاہر ہیں یعنی جدا ہونا تو یہ معنیٰ معلوم ہوگئے لیکن یہ معلوم نہ ہوسکا کہ کس سے جدا ہے مال سے یا خاندان سے یا جمال سے یا شوہر سے تو نیتِ زوج کی ضرورت پیش آئی جب اس نے یہ نیت کرلی کہ مجھ سے جدا ہے تو ابہام دور ہوگیا پھر یہ الفاظ اپنے مقتضا کے مطابق عمل کریں گے اور یہی وجہ ہے کہ ان الفاظ سے

بوقتِ نیت طلاق رجعی نہیں بلکہ طلاق بائن واقع ہوتی ہے کیونکہ بینونت انکے حقیقی معنیٰ ہیں اور اگران کو مجازی کنایہ کہنے کے بجائے حقیقۃً کنایہ کہا جاتا تو پھر انت بائن بول کر انت طالق مراد لیا جاتا اور طلاق رجعی واقع ہوتی یعنی اس وقت یہ معنیٰ کنایہ کہا گیا ہے، بہرحال انکو مجازاً کنایہ کہا گیا ہے لہذا مذکورہ اعتراض وارد نہ ہوگا۔

تنبیہ :۔ یہاں یہ اشکال دامنگیر ہوتا ہے کہ کنایہ کہتے ہی اس کو ہیں جس کی مراد مستتر ہو اور یہاں پوشیدگی واستتار مراد کے اندر ہے تو پھر ان کو حقیقۃً کنایہ کہنا چاہئے اسکے باوجود انکو کنایہ مجازاً کیوں کہا گیا ہے؟ جواب یہ ہے کہ مراد کی استتار دو قسم پر ہے ۱ سامع پر متکلم کی مراد مستتر ہو اگرچہ معانی لغویہ معلوم ہوں ۲ نفس کلام میں اور اسکی ذاتی مراد میں کچھ استتار نہ ہو بلکہ استتار محل کے اندر ہو اور حقیقۃً کنایہ اس کو کہتے ہیں کہ اس کی مراد میں استتار ہو اور یہاں مراد میں استتار نہیں ہے بلکہ محل میں کنایۃً کہا گیا ہے۔

مصنفؒ کا قول فیما یتصل به ویعمل فیه اسی مفہوم کو ادا کرتا ہے، ملاجیونؒ نے یہاں جو طویل بحث چھیڑی ہے وہ محل تامل ہے بہرحال مذکورہ الفاظ کنائی طلاق سے کنایہ نہیں ہیں ورنہ بقول امام شافعی طلاق رجعی واقع ہوتی۔ ہدایہ ص۳۵۵ پر ہے ولیست بکنایات علی التحقیق لانها عوامل فی حقائقها والشرط تعیین احد نوعی البینونة دون الطلاق تدبر۔

إِلَّا فِي قَوْلِ الرَّجُلِ اعْتَدِّي لِأَنَّ حَقِيقَتَهُ لِلْحِسَابِ وَلَا أَثَرَ لِذَلِكَ فِي النِّكَاحِ وَالِاعْتِدَادُ يَحْتَمِلُ أَنْ يُرَادَ بِهِ مَا يُعَدُّ مِنْ غَيْرِ الْأَقْرَاءِ فَإِذَا نَوَى الْأَقْرَاءَ وَزَالَ الْإِبْهَامُ بِالنِّيَّةِ وَجَبَ بِهِ الطَّلَاقُ بَعْدَ الدُّخُولِ اقْتِضَاءً وَقَبْلَ الدُّخُولِ جُعِلَ مُسْتَعَارًا مَحْضًا عَنِ الطَّلَاقِ لِأَنَّهُ سَبَبُهُ فَاسْتُعِيرَ الْحُكْمُ لِسَبَبِهِ

ترجمہ :۔ مگر مرد کے قول اعتدی میں اس لئے کہ اس کی حقیقت حساب کیلئے ہے اور نکاح ختم کرنے میں حساب کا کوئی اثر نہیں ہے اور اعتداد احتمال رکھتا ہے کہ اس سے وہ چیز مراد لی جائے جو غیر اقراء میں سے شمار کی جاتی ہے پس جب اس نے اقراء کی نیت کی اور ابہام زائل ہوگیا نیت کیوجہ سے تو اس کی وجہ سے دخول کے بعد بطریق اقتضاء طلاق ثابت ہوگی اور دخول سے پہلے اس کو طلاق سے مستعار محض قرار دیا جائیگا اس لئے کہ طلاق اعتداد کا سبب ہے تو حکم کا استعارہ کیا گیا ہے اس کے سبب کے لئے۔

تشریح :۔ ماقبل میں کہا گیا تھا کہ الفاظِ کنایہ میں طلاقِ بائن واقع ہوتی ہے جس کی وجہ گذر چکی ہے مگر تین الفاظ ایسے ہیں کہ انکے کنایہ ہونے کے باوجود اور ان میں نیت کی حاجت ہونے کے باوجود ان میں ایک طلاق رجعی واقع ہوتی ہے وہ تین الفاظ یہ ہیں اعتدی، استبرئی، انت واحدۃ ابھی مصنفؒ پہلے لفظ کے بارے میں گفتگو فرمارہے ہیں کہ اس کے اصلی معنیٰ تو حساب لگانے کے ہیں اور ظاہر بات ہے کہ حساب لگانے سے نکاح ختم نہیں ہوا کرتا اور اس میں احتمال ہے کہ حیض کے علاوہ کسی اور چیز کی گنتی مراد ہو یا حیض کی گنتی مراد ہو بہرحال جب شوہر نے حیض کی گنتی مراد لی یعنی عدت گذارلے تو ابہام زائل ہوگیا اور طلاق واقع ہوگی مگر رجعی، کیونکہ یہ عورت دو حال سے خالی نہیں

یا تو مدخولہ ہوگی یا غیر مدخولہ، اگر مدخولہ ہے اور اس کو شوہر عدت گذارنے کا حکم دے رہا ہے تو بطریق اقتضاء یہاں طلاق کو مقدم مانا جائیگا اور طلاق معقب رجعت ہوتی ہے علی ما عُرِفَ فی الہدایہ، اور اگر عورت غیر مدخولہ ہے جس پر عدت طلاق واجب ہوتی ہی نہیں تو وہاں یوں کہا جائیگا کہ شوہر نے مسبب (اعتداد) بولکر سبب (طلاق) مراد لیا ہے اور مجاز مرسل کے جو بین علاقوں میں سے ایک سببیت ومسببیت کا بھی علاقہ ہے (کما مر) **سوال**: مگر آپ تو ماقبل میں یہ فرما چکے ہیں کہ سبب بولکر مسبب مراد لینا درست ہے اور مسبب بولکر سبب مراد لینا صحیح نہیں؟ **جواب**: جی ہاں، مگر ساتھ ہی وہاں یہ بھی بتایا جا چکا ہے کہ جب مسبب سبب واحد کے ساتھ مختص ہو تو مسبب بولکر سبب مراد لینا صحیح ہوتا ہے جیسے اِنِّیْ اَرَانِیْ اَعْصِرُ خَمْرًا میں ایسے ہی عدت گذارنا حیض کے ساتھ یہ ایسا مسبب ہے جو فقط طلاق کے ساتھ خاص ہے لہٰذا پھر استعارہ درست ہے۔

وَكَذٰلِكَ قَوْلُهُ اسْتَبْرِئِيْ رَحِمَكِ وَقَدْ جَاءَتْ بِهِ السُّنَّةُ اَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لِسَوْدَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا اِعْتَدِّيْ ثُمَّ رَاجَعَهَا ۔

ترجمہ:۔ اور ایسے ہی شوہر کا قول استبرئی رحمک ہے اور تحقیق اسکے بارے میں حدیث وارد ہوئی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے سودہ رضؓ سے فرمایا تھا اعتدی پھر ان سے رجوع فرما لیا تھا۔

تشریح:۔ یہ الفاظ ثلثہ مذکورہ میں سے دوسرے لفظ استبرئی رحمک کا ذکر ہے کہ اس کا حال بالکل اعتدی جیسا ہے اور جو وجہ اسکی ہے وہی اس کی ہے اسی کے ساتھ مصنف رح نے ایک حدیث نقل فرما دی۔

وَكَذٰلِكَ اَنْتِ وَاحِدَةٌ يَحْتَمِلُ نَعْتًا لِلطَّلْقَةِ وَيَحْتَمِلُ صِفَةً لِلْمَرْأَةِ فَاِذَا زَالَ الْاِبْهَامُ بِالنِّيَّةِ كَانَ دَلَالَةً عَلَى الصَّرِيْحِ لَا عَامِلًا بِمُوْجَبِهٖ

ترجمہ:۔ اور ایسے ہی انت واحدۃ ہے (یہ قول) احتمال رکھتا ہے طلقۃ کی صفت کا اور احتمال رکھتا ہے عورت کی صفت کا پس جبکہ نیت کیوجہ سے ابہام زائل ہوگیا تو یہ صریح پر دلالت ہوگی نہ کہ اپنے مقتضاء پر عمل کرنے والا۔

تشریح:۔ یہ تیسرا لفظ ہے انت واحدۃ اس میں احتمالات کثیرہ ہیں کہ عورت کی صفت ہو کہ تو یکتا ہے یعنی حسن وجمال یا حسن تدبیر میں اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ طلقۃ کی صفت ہو کہ تجھے ایک طلاق ہے، بہر حال جب شوہر نے طلاق کی نیت کی تو طلاق ابھی واقع ہوگی، تو پہلے دونوں لفظوں میں لفظ طلاق بطریق اقتضاء ثابت ہوا تیسرے میں طلاق مضمر ہے۔ بہر حال اگر لفظ طلاق یہاں عبارت میں مذکور ہوتا تب بھی طلاق رجعی واقع ہوتی تو جبکہ طلاق مقتضیٰ یا مضمر ہے بدرجۂ اولیٰ طلاق رجعی واقع ہوگی قولہ قول مصنف لا عاملاً بموجبہ محل تأمل ہے بلکہ اس کا ترک انسب تھا کیونکہ ان کا موجب قطع و انفصال نہیں ہے جیسے بائن اور بتلۃ وغیرہ کا ہے۔ فتدبر۔

ثُمَّ الاصلُ فی الکلامِ هُوالصریحُ فَاَمَّا الکنایۃُ فَفِیْهَا ضربُ قصورٍ من حیثُ انّہ یقصرُ عن البیانِ دون النیۃِ وَظَهَرَ هٰذا التفاوتُ فیما یُدرأُ بالشبهاتِ حتی ان المُقِرَّ علیٰ نفسِہٖ ببعضِ الاسبابِ الموجبۃِ للعقوبۃِ مالم یذکر اللفظَ الصّریحَ لا یَستوجبُ العقوبۃَ

ترجمہ:۔ پھر اصل کلام میں صریح ہے پس بہر حال کنایہ تو اسکے اندر قصور کی ایک قسم ہے اس حیثیت سے کہ وہ بغیر نیت کے اظہار مراد سے قاصر ہے اور یہ تفاوت ظاہر ہوگا ان احکام کے اندر جو شبہات سے دور ہو جاتے ہیں یہاں تک کہ وہ شخص جو اپنے اوپر بعض ایسے اسباب کا اقرار کرے جو سزا کو واجب کرنے والے ہیں تو جب تک وہ لفظ صریح ذکر نہیں کرے گا یہ اقرار سزا کو واجب نہیں کرے گا ۔

تشریح:۔ فرماتے ہیں کہ صریح وکنایہ میں اصل صریح ہے اور کنایہ میں استتار کیوجہ سے کچھ کمی اور قصور ہے کیونکہ بغیر نیت کے اس سے مراد ظاہر نہیں ہوتی، لہذا وہ احکام جو شبہات کیوجہ سے ساقط ہو جاتے ہیں کنایہ سے ثابت نہوں گے کیونکہ کنایہ میں خود ایک قسم کا شبہ موجود ہے ۔

سبق نمبر ۱۶

وَالقسمُ الرابعُ فی مَعرفۃِ وُجوہِ الوُقوفِ علیٰ اَحکامِ النظمِ وهیَ اربعۃٌ الاستدلالُ بعبارۃِ النصِّ وباشارتہٖ وبدلالتہٖ وباقتضائہٖ

ترجمہ:۔ اور قسم رابع احکام نظم پر واقفیت کے طرق کی معرفت کے بیان میں اور یہ طرق چار ہیں ۱ الاستدلال بعبارۃ النص ۲ اور الاستدلال باشارۃ النص ۳ اور استدلال بدلالۃ النص ۴ اور الاستدلال باقتضاء النص ۔

تشریح:۔ مصنفؒ تقسیمات ثلاثہ سے فراغت کے بعد یہاں سے تقسیم رابع کو شروع فرما رہے ہیں تقسیم رابع کے اندر یہ بات ملحوظ ہوتی ہے کہ مستدل مراد نظم پر کس طرح واقف ہوتا ہے یعنی کلام اس مراد کیلئے مسوق ہے یا نہیں تو مستدل اگر منطوق کلام سے استدلال کرے اور وہ کلام اس کے لئے مسوق بھی ہو تو اس کو کہتے ہیں الاستدلال بعبارۃ النص اور اگر مسوق نہ ہو تو اس کو الاستدلال باشارۃ النص کہتے ہیں اور مستدل اگر منطوق سے استدلال نہ کرے بلکہ معنی لغوی سے استدلال کرے تو اس کو کہتے ہیں الاستدلال بدلالۃ النص اور اگر مستدل استدلال کرے اس چیز سے کہ جس کو نص عقلاً یا شرعاً مقتضی ہو تو اس کو کہتے ہیں الاستدلال باقتضاء النص، اور اگر ان طرق اربعہ کے علاوہ اور طرق سے استدلال کرے تو وہ وجوہ فاسدہ میں سے ہے جس کا بیان ابھی آرہا ہے ۔

تنبیہ:۔ تقسیم رابع حقیقت میں مستدل کے اوصاف وکیفیات میں سے ہے اس کو کتاب اللہ کے اقسام میں سے شمار کرنا مشائخ کے تسامح پر محمول ہے ۔

اَمَّا الاول فما سِیْقَ الکلامُ لہٗ واُرِید بہٖ قصداً والاشارۃُ ماثبتَ بالنظم مثل الاول الّا انّہ ما سِیْقَ الکلامُ لہٗ کما فی قولہ تعالیٰ للفقراءِ المُھَاجِرِیْنَ الَّذِیْنَ الایۃ سِیْقَ الکلامُ لبیانِ ایجابِ سَھْمٍ من الغنیمۃِ لھُمْ وَفِیْہِ اِشارۃٌ الی زوالِ املاکِھِمْ الی الکُفّار وھُما سواءٌ فی ایجابِ الحکم الّا انّ الاول اَحَقُّ عِنْدَ التعارض

ترجمہ:۔ بہرحال اول پس وہ ہے جس کے لئے کلام چلایا گیا ہو اور جس کا اس کلام سے قصداً ارادہ کیا گیا ہو اور اشارہ وہ ہے جو نظم سے اول کے مثل ثابت ہو مگر تحقیق کہ اس کے لئے کلام چلایا گیا ہو جیسا کہ باری تعالیٰ کے فرمان للفقراء المہاجرین الذین الآیۃ میں کہ کلام کو چلایا گیا ہے مہاجرین کیلئے غنیمت میں سے حصہ کے ایجاب کو بیان کرنے کیلئے اور اس میں اشارہ ہے مہاجرین کی املاک کے زوال کیجانب کفار کی طرف اور یہ دونوں برابر ہیں ایجاب حکم کے اندر مگر اول زیادہ مضبوط ہے تعارض کے وقت۔

تشریح:۔ یہاں سے مصنفؒ عبارۃ النص اور اشارۃ النص کی تعریف بیان کرکے ان دونوں کی مثال پیش فرمائیں گے عبارۃ النص یہ ہے کہ کلام کو کسی ایک مراد کیلئے بیان کیا گیا ہو اور بالقصد اسی کا ارادہ کیا گیا ہو عبارۃ النص اور اشارۃ النص میں صرف اتنا فرق ہے کہ اول مسوق ہے اور ثانی مسوق نہیں ہے ان دونوں کی مشترک مثال یہ آیت ہے للفقراء المہاجرین الذین اخرجوا من دیارہم، اس آیت کو بیان کرنے کا منشأ اور مقصد یہ ہے کہ مہاجرین کے لئے مالِ غنیمت میں سے حصہ ہے یہ تو عبارۃ النص کی مثال ہوئی اور مہاجرین کی مکہ میں املاک وجائیداد تھی جن پر کفار کا استیلاء اور تسلط ہو گیا ہے اور قرآن نے ان کو فقراء فرمایا ہے اس سے معلوم ہوا کہ اگر مالِ مسلم پر کفار کا استیلاء ہو جائے تو کفار اس کے مالک ہو جائیں گے یہ بات اشارۃ النص سے معلوم ہوئی، پھر فرمایا کہ عبارۃ النص اور اشارۃ النص ایجاب حکم کے اندر دونوں مساوی ہیں یعنی دونوں قطعی ہیں ہاں اگر دونوں کے درمیان تعارض ہو جائے تو عبارۃ النص کو ترجیح ہوگی اور اشارۃ النص کو چھوڑ دیا جائیگا جیسے حدیث میں عورتوں کو ناقصات العقل والدین کہا ہے اور وجہ ارشاد فرمائی گئی ہے کہ نقصانِ عقل کی دلیل یہ ہے کہ دو عورتوں کی گواہی ایک مرد کے قائم مقام ہے اور نقصان دین کی دلیل یہ ہے کہ عورت اپنی عمر کے نصف حصہ میں بیٹھی رہتی ہے جس میں نہ نماز پڑھتی ہے اور نہ روزہ رکھتی ہے عمر کے نصف حصہ میں اشارۃ النص کے طریقہ پر اس بات پر دلالت ہے کہ حیض کی اکثر مدت پندرہ دن ہیں اسکے معارض صاف حدیث موجود ہے کہ حیض کی اقل مدت تین دن اور اکثر مدت دس دن ہیں یہ عبارۃ النص ہے لہٰذا اس صورت میں اشارۃ النص کو چھوڑ دیا جائیگا اور عبارۃ النص پر عمل کیا جائے گا۔

وَاَمَّا دلالۃُ النصِ فما ثبتَ بمعنی النص لُغۃً لا اِستنباطاً بالرأیِ کالنّھی عن التأفیفِ یُوقَفُ بہٖ علی حرمۃِ الضربِ من غیرِ واسطۃِ التأمُّلِ والاجتھادِ والثابتُ بدلالۃِ النصّ مثل الثابت بالاشارۃ

حَتّٰی صَحَّ اِثْبَاتُ الْحُدُوْدِ وَالْکَفَّارَاتِ بِدَلَالَاتِ النُّصُوْصِ اِلَّا عِنْدَ التَّعَارُضِ دُوْنَ الْاِشَارَۃِ۔

ترجمہ:۔ اور بہر حال دلالۃ النص پس وہ ہے جو نص کے معنٰی سے باعتبار لغت ثابت ہو نہ کہ رائے سے استنباط کے کے طریقہ پر جیسے اُف کہنے سے منع کرنا اس سے واقفیت ہوتی ہے ضرب کی حرمت پر تأمل اور اجتہاد کے واسطہ کے بغیر اور جو حکم دلالت النص سے ثابت ہے وہ اس حکم کے مثل ہے جو اشارہ سے ثابت ہے یہاں تک کہ دلالات النصوص سے حدود وکفارات کا اثبات صحیح ہے مگر تعارض کے وقت (دلالت) اشارہ سے کم ہے۔

تشریح:۔ عبارت اور اشارہ دونوں از قبیل الفاظ ہیں اور دلالت واقتضاء دونوں معنٰی کی قبیل سے ہیں تو دلالۃ النص میں لغۃً حکم ثابت ہوتا ہے یعنی جو شخص زبانِ عرب سے واقف ہے تو جب وہ سنے گا وَلَا تَقُلْ لَّهُمَا اُفٍّ تو بغیر اجتہاد دتأمل کے وہ جان لیگا کہ اس سے مراد حرمتِ ضرب ہے، جس طرح اشارۃ النص قطعی ہے ایسے ہی دلالۃ النص بھی قطعی ہے لہٰذا دلالۃ النص جب قطعی ہے تو اس کے ذریعہ حدود وکفارات کا اثبات درست ہے ہاں اگر اشارۃ النص اور دلالۃ النص میں تعارض ہو جائے تو اب اشارۃ النص کو ترجیح حاصل ہوگی اور اسی پر عمل کیا جائیگا اور دلالۃ النص کو چھوڑ دیا جائیگا (مثالِ تعارض) اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے، ومن قتل مؤمنا خطأ فتحریر رقبۃ مؤمنۃ، تو آیت سے معلوم ہوا کہ قتل خطاء کی صورت میں کفارہ ہے بطریق دلالۃ النص آیت سے معلوم ہوا کہ قتلِ عمد کے اندر بھی کفارہ واجب ہونا چاہئے اس لئے کہ جب ادنیٰ کے اندر کفارہ ہے تو اعلیٰ میں بدرجہ اولیٰ ہونا ضروری ہے، یہی امام شافعی رح کا مستدل ہے اسی طرح دوسری آیت میں ہے ومن یقتل مؤمنا متعمدا فجزاءہ جہنم خالدا فیہا اس آیت سے اشارۃ النص کے طریقہ پر معلوم ہوا کہ قتل عمد میں کفارہ نہیں ہے اس لئے کہ یہاں لفظ جزاء مستعمل ہے جسکے معنٰی کافی کے ہیں یعنی جو سزا دیجارہی ہے یہ کافی ہے تو معلوم ہوا کہ جہنم کے علاوہ کوئی دوسری سزا قاتل کے لئے نہیں ہے۔ بہر حال یہاں اشارۃ النص کو دلالۃ النص پر ترجیح دی گئی۔

سوال: جب بات یوں ہے جو آپنے کہی تو پھر قتلِ عمد میں قصاص اور خطاء میں دیت کیوں واجب ہے جب کہ یہ سزا کافی ہے؟ جواب: یہاں الگ الگ دو جزاء ہیں جزاء فعل اور جزاء محل فعل کی جزاء کفارہ اور جہنم ہیں اور محل کی جزاء دیت اور قصاص ہے۔

وَاَمَّا الْمُقْتَضٰی فَزِیَادَۃٌ عَلَی النَّصِّ ثَبَتَ شَرْطًا لِصِحَّۃِ الْمَنْصُوْصِ عَلَیْہِ لِمَا لَمْ یَسْتَغْنِ عَنْہُ تَوَجَّبَ تَقْدِیْمُہٗ لِتَصْحِیْحِ الْمَنْصُوْصِ فَقَدِ اقْتَضَاہُ النَّصُّ فَصَارَ الْمُقْتَضٰی بِحُکْمِہٖ حُکْمًا لِلنَّصِّ وَالثَّابِتُ بِہٖ یَعْدِلُ الثَّابِتَ بِدَلَالَۃِ النَّصِّ اِلَّا عِنْدَ الْمُعَارَضَۃِ بِہٖ

ترجمہ:۔ اور بہر حال مقتضٰی پس وہ نص کے اوپر زیادتی ہے جو منصوص علیہ کی صحت کے لئے شرط بنکر ثابت ہوئی ہو اس وجہ سے کہ منصوص علیہ مزید سے مستغنی نہیں ہے تو مزید کی تقدیم واجب ہے منصوص کی تصحیح کے لئے تو

مزید کا نص نے تقاضا کیا ہے تو ہو گیا مقتضی مع اپنے حکم کے نص کا حکم اور جو حکم کہ ثابت ہے مقتضی سے اس حکم کے برابر ہے جو ثابت ہے دلالۃ النص سے مگر ماثبت بدلالۃ النص کے ساتھ تعارض کے وقت ۔

تشریح :- جو کلام مذکور ہے وہ اپنی صحت کیلئے کسی اضافہ کو مقتضی ہے کہ جبتک اس اضافہ کا اعتبار نہ کیا جائے تو منصوص علیہ یعنی مذکور صحیح نہیں ہوتا تو کلام مذکور کو مقتضی اور غیر مذکور کو مقتضیٰ کہا جاتا ہے اور جیسے حکم مذکور کو حکم ثابت بالنص کہتے ہیں مقتضیٰ کو بھی حکم ثابت بالنص ہی کہیں گے کیونکہ اس کا ثبوت بھی نص کیوجہ سے ہی ہوا ہے ، اور چونکہ مقتضیٰ مقتضی کیلئے مصحح ہے اور مقتضیٰ مقتضی کی شرط ہے تو مقتضیٰ کا تقدم ضروری ہوگا اس لئے کہ مشروط پر شرط کی تقدیم ضروری ہے ، جو حکم دلالۃ النص اور اقتضاء النص سے ثابت ہو تو ایجاب حکم میں دونوں مساوی ہیں البتہ اگر دونوں کے درمیان تعارض ہو جائے تو دلالۃ النص کو اقتضاء النص پر ترجیح ہوگی (مثالِ تعارض) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے حضرت عائشہؓ سے حُتّیہِ ثم اقرصیہ ثم اغسلیہ بالماء ، تو یہ حدیث اقتضاء النص کے طریقہ پر اس بات پر دال ہے کہ ناپاکی کا غسل وازالہ پانی کے علاوہ دیگر مائیات سے جائز نہیں ہے اس لئے کہ جب پانی سے غسل کے وجوب کو ارشاد فرمایا ہے تو کلام کی صحت کا تقاضا یہ ہے کہ پانی کے علاوہ دیگر چیز سے غسل جائز نہو لیکن یہ حدیث دلالۃ النص کے طریقہ پر اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ پانی کے علاوہ دیگر مائیات سے غسل نجس جائز ہو ۔

کیونکہ اس بات کو سب جانتے ہیں کہ اصل مقصود تطہیر ہے اور ازالہ نجاست ہے اور یہ مقصد ہر اس چیز سے حاصل ہو جائیگا جو ازالہ کی اور قطع کی صلاحیت رکھتی ہو پانی ہو یا مائیات میں سے کوئی ہو ، ملاجیون رح نے یہ مثال پیش کرنے کے بعد کہا ہے کہ بعض حضرات نے جو یہ فرمایا ہے کہ ثابت بالاقتضاء اور ثابت بالدلالت کے تعارض کی مثال نہیں ملتی یہ قلت تتبع ہے ۔

سبق نمبر ۱۷ وَقَدْ يُشْكِلُ عَلَى السَّامِعِ الْفَصْلُ بَيْنَ الْمُقْتَضٰى وَالْمَحْذُوفِ وَهُوَ ثَابِتٌ لُغَةً وَالْمُقْتَضٰى شَرْعًا وَآيَةُ ذٰلِكَ أَنَّ مَا اقْتَضٰى غَيْرَهُ ثَبَتَ عِنْدَ صِحَّةِ الْاِقْتِضَاءِ وَاِذَا كَانَ مَحْذُوفًا فَاُقْدِّرَ مَذْكُورًا انْقَطَعَ عَنِ الْمَذْكُورِ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالٰى وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ فَاِنَّ السُّوَالَ يَتَحَوَّلُ عَنِ الْقَرْيَةِ اِلَى الْمَحْذُوفِ وَهُوَ الْاَهْلُ عِنْدَ التَّصْرِيْحِ بِهٖ

ترجمہ :- اور کبھی مشکل ہو جاتا ہے سامع کے اوپر مقتضیٰ اور محذوف کے درمیان فرق کرنا اور محذوف لغۃً ثابت ہوتا ہے اور اس کی پہچان یہ ہے کہ جو اپنے غیر کا تقضا کرے وہ اقتضاء کی صحت کے وقت ثابت ہوگا ، اور جب کہ محذوف ہو پھر اس کو مذکور مان لیا جائے (تو جو مذکور سے متعلق ہے) وہ مذکور سے منقطع ہو جائے گا جیسے باری تعالیٰ کے فرمان واسأل القریۃ پس بے شک سوال قریہ سے محذوف کی جانب منتقل ہو جائے گا اور وہ اہل ہے محذوف کی تصریح کے وقت ۔

تشریح:۔ جب مصنف نے اقتضاء النص کی بحث چھیڑی تو انہیں ایک دوسرا مسئلہ بھی یاد آگیا کہ مقتضیٰ اور محذوف میں کیا فرق ہے تو بتایا محذوف لغۃً ثابت ہوتا ہے اور مقتضیٰ شرعاً پھر فرمایا کہ مقتضیٰ اور محذوف کے درمیان اسی علامت کے ذریعہ امتیاز ہو جائے گا کہ مقتضیٰ کو جب کلام میں ذکر کر دیا جائے تو مقتضیٰ پر کوئی فرق نہیں آئے گا وہ اپنی سابق روش پر برقرار رہے گا اور محذوف کی صورت میں کلام کی روش ہی بدل جائے گی جس چیز کا تعلق پہلے مذکور سے تھا اب اس کا تعلق محذوف سے ہو جائیگا جیسے واسأل القریۃ، میں اہل محذوف ہے پہلے سوال قریہ سے ہے اور اہل کے ذکر کے بعد سوال اہل سے ہے تو کلام کی روش بدل گئی یہ محذوف کی پہچان ہے اور فتحریر رقبۃ مؤمنۃ، میں اگر مقتضیٰ یعنی مملوکۃً کو ذکر کر دیا جائے تو تحریر رقبۃ پر کوئی فرق نہیں آئے گا۔

تنبیہ:۔ جو علامت اور پہچان بیان کی گئی ہے یہ محل تامل ہے کیونکہ مذکورہ دونوں پہچان ٹوٹ جاتی ہیں ۱؎ اول فرمان باری ہے فقلنا اضرب بعصاک الحجر فانفجرت منہ اثنتا عشرۃ عینا، تو یہاں فضرب فانشق الحجر، محذوف ہے اس کے باوجود کلام اپنی سابق روش اور طرز سے متغیر نہیں ہوا اور نہ اعراب میں کوئی تبدیلی آئی، دوسری مثال، کسی نے کسی سے کہا: اعتق عبدک عنی بالف، تو یہاں بیع کو مقدم مانا جاتا ہے اور مقصد یہ ہوتا ہے کہ پہلے اپنا غلام اتنے میں میرے ہاتھ پر فروخت کر دے پھر میری جانب سے اعتاق کا وکیل ہو جا، تو بیع یہاں مقتضیٰ ہے اسکے باوجود کلام کے اندر تغیر ہے کیونکہ پہلے وہ اپنے غلام کو آزاد کرنے کا مامور ہے اور اب تقدیر کے بعد آمر کے غلام کو آزاد کرنے کا مامور ہوگا بعض حضرات نے جواب دینے میں تکلف سے کام لیا ہے مگر اچھا جواب یہ ہے کہ بس ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ مقتضیٰ شرعی چیز ہے اور محذوف لغوی۔

ثُمَّ الثَّابِتُ بِمُقْتَضَى النَّصِّ لَا يَحْتَمِلُ التَّخْصِيصَ حَتّٰى لَوْ حَلَفَ لَا يَشْرَبُ وَنَوٰى شَرَابًا دُوْنَ شَرَابٍ لَا تَعْمَلُ نِيَّتُهٗ لِاَنَّ الْمُقْتَضٰى لَا عُمُوْمَ لَهٗ خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ وَالتَّخْصِيْصُ فِيْمَا يَحْتَمِلُ الْعُمُوْمَ۔

ترجمہ:۔ پھر وہ حکم جو مقتضی النص سے ثابت ہے تخصیص کا احتمال نہیں رکھتا، یہاں تک کہ اگر اس نے قسم کھائی کہ نہیں پیئے گا اور وہ نیت کرتا ہے ایک قسم کے پینے کی نہ کہ دوسرے کی تو اس کی نیت کارگر نہ ہوگی اسلئے کہ مقتضیٰ کے لئے عموم نہیں ہے، شافعی رح کا اختلاف ہے اور تخصیص اسی میں ہوتی ہے جو عموم کا احتمال رکھے۔

تشریح:۔ مصنف کا یہ کلام مقتضیٰ اور محذوف کے درمیان دوسرا فرق بیان کرنے کیلئے ہے، اوّلاً یہ بات ذہن نشین کیجئے کہ عموم وخصوص الفاظ کے عوارض میں سے ہیں نہ کہ معنیٰ کے اور جہاں عموم ہو اسی میں تخصیص کا احتمال ہو سکتا ہے اور جہاں سرے سے عموم ہی نہ ہو وہاں تخصیص کا سوال پیدا نہیں ہو سکتا، محذوف از قبیل الفاظ ہے جیسا کہ ظاہر ہے اور مقتضیٰ معنیٰ ہے اور عموم وخصوص الفاظ میں ہوتا ہے نہ کہ معنیٰ میں تو معلوم ہوا کہ محذوف میں عموم بھی ہو سکتا ہے اور جب عموم ہو سکتا ہے تو اس کے اندر تخصیص بھی ہو سکتی ہے اور مقتضیٰ کے اندر عموم نہیں

ہوگا کیونکہ وہ معنیٰ ہیں اور جب اس میں عموم ہی نہیں تو تخصیص بھی نہیں ہوسکتی ہے اسلئے کہ تخصیص تو تعمیم کی فرع ہے ، البتہ امام شافعی رح مقتضیٰ کو محذوف کے مثل مانتے ہیں اور مثل محذوف مقتضیٰ کے اندر عموم و خصوص کے قائل ہیں ، جب یہ تقریر ذہن نشین ہوگئی تو اب سنئے بغیر مشروب کے شراب کا تحقق نہیں ہوسکتا تو جب کسی نے کہا لا اشرب تو مشروب بطریق اقتضار ثابت ہوگا تو مشروب مقتضیٰ ہوا اور مقتضیٰ میں عموم ہوتا نہیں تو جس چیز کو بھی وہ پئے گا حانث ہوجائیگا اور اگر وہ کہنے لگے کہ میری مراد فلاں مشروب تھی نہ کہ فلاں تو اسکی نیت معتبر نہ ہوگی اس لئے کہ یہ تخصیص کی نیت ہے اور تخصیص جب ہوسکتی ہے جبکہ وہاں پہلے سے عموم ہو اور مقتضیٰ میں عموم ہی نہیں ہے ۔

وَكَذٰلِكَ الثَّابِتُ بِدَلَالَةِ النَّصِّ لَا يَحْتَمِلُ التَّخْصِيصَ لِاَنَّ مَعْنَى النَّصِّ اِذَا ثَبَتَ كَوْنُهُ عِلَّةً لَا يَحْتَمِلُ اَنْ يَكُوْنَ غَيْرَ عِلَّةٍ وَاَمَّا الثَّابِتُ بِاِشَارَةِ النَّصِّ فَيَحْتَمِلُ اَنْ يَكُوْنَ عَامًّا يُخَصُّ لِاَنَّهُ ثَابِتٌ بِصِيْغَةِ الْكَلَامِ وَالْعُمُوْمُ بِاعْتِبَارِ الصِّيْغَةِ

ترجمہ:۔ اور ایسے ہی وہ حکم ہے جو دلالۃ النص سے ثابت ہو تخصیص کا احتمال نہیں رکھیگا اسلئے کہ نص کے معنیٰ جبکہ اس کا علت ہونا ثابت ہوگیا تو وہ غیر علت ہونیکا احتمال نہیں رکھے گا اور جو حکم اشارۃ النص سے ثابت ہو تو وہ احتمال رکھے گا کہ وہ عام ہو جس کو خاص کر دیا جائے اس لئے کہ یہ (وہ حکم ہے جو اشارۃ النص سے ثابت ہو) ثابت ہوتا ہے کلام کے صیغہ سے اور عموم صیغے کے اعتبار سے ہے ۔

تشریح:۔ جب مصنفؒ نے مقتضیٰ اور محذوف کے درمیان فرق بیان کرتے ہوئے مقتضیٰ کے اندر عدم عموم کو بیان کیا تو فائدہ کی تکمیل کی غرض سے یہ بھی بیان کر رہے ہیں کہ جو حکم دلالۃ النص سے ثابت ہوتا ہے اسکے اندر بھی عموم نہیں ہوتا لہٰذا اس میں احتمال تخصیص بھی نہ ہوگا کیونکہ عموم و خصوص عوارض الفاظ میں سے ہے اور ثابت بالدلالۃ موضوع لہٗ کے لازمی معنیٰ ہیں نہ کہ لفظ کے ، خلاصۂ کلام دلالۃ النص معنیٰ کی قبیل سے ہے جس میں عموم و خصوص نہیں ہوتا ، اسلئے ثابت بالدلالۃ میں نہ عموم ہوگا اور نہ خصوص لان معنی النص الخ عدم احتمال تخصیص کی دلیل ہے جسکا حاصل یہ ہے کہ فرمان باری تعالیٰ ، ولا تقل لهما اُفٍ سے ، جو معنیٰ دلالۃ النص کے طریقہ پر حاصل ہوئے وہ حرمت ایذاء ہے ، یہی معنیٰ ایذاء حرمت تافیف کی علت ہے اگر ہم یہاں عموم و خصوص کے قائل ہوکر یوں کہیں کہ کسی صورت میں ایذاء (علت) موجود ہے اور حکم (حرمت) موجود نہیں ہے تو چونکہ علت کا معلول سے تخلف ناجائز ہے اس لئے اس سے یہ بات ثابت ہوگی کہ ایذاء علت حرمت نہیں حالانکہ اس کا علت ہونا ثابت ہوچکا ہے بلکہ جہاں بھی علت ہوگی وہاں معلول بھی ہوگا اور اس کا نام عموم نہیں ہے ۔

اب رہا مسئلہ اشارۃ النص کا تو چونکہ وہ عبارۃ النص کے مثل کلام کے صیغہ سے ثابت ہوتا ہے تو جیسے عبارۃ النص میں عموم و خصوص جاری ہوتا ہے اشارۃ النص کے اندر بھی جاری ہوگا ، اور عموم و خصوص کا مدار لفظ اور

صیغہ پر ہے اور یہ الفاظ کی قبیل سے ہے، جیسے اللہ کا فرمان ہے وَعَلَى المولود له الاية یہ کلام اشارۃ النص کے طریقہ پر اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ باپ کو حق ہے کہ وہ بیٹے کے مال کا مالک بنجائے مگر اس میں سے ایک صورت کو خاص کر لیا گیا اور وہ یہ ہے کہ باپ بیٹے کی باندی سے وطی کرے یہ حلال نہیں ہے یہاں تک کہ اگر باپ نے ایسا کیا تو اس پر باندی کی قیمت واجب ہوتی ہے، ہدایہ جلد ثانی میں جس کی تفصیل موجود ہے آگے وجوہ فاسدہ کا ذکر ہے ۔

سبق نمبر ۱۸ فَصْلٌ وَمِنَ النَّاسِ مَنْ عَمِلَ فِي النُّصُوْصِ بِوُجُوْهٍ أُخَرَ هِيَ فَاسِدَةٌ عندنا منها ما قال بعضهم ان التنصيص على الشئ باسمه العلم يُوجِبُ التخصيص ونفي الحكم عما عداه وهذا فاسد لان النص لم يتناوله فكيف يوجب الحكم فيه نفيا او اثباتا

ترجمہ: یہ فصل ہے (وجوہ فاسدہ کے بیان میں) اور لوگوں میں سے کچھ وہ ہیں جنہوں نے دوسری وجوہ سے نصوص میں عمل کیا ہے جو ہمارے نزدیک فاسد ہیں انہیں وجوہ میں سے ایک وہ ہے جو ان میں سے بعض نے کہا ہے کہ کسی شئ پر اسکے علم کے ساتھ تصریح کرنا تخصیص کو واجب کرتا ہے اور اسکے علاوہ سے حکم کی نفی کو واجب کرتا ہے اور یہ فاسد ہے اس لئے کہ نص اس کو (مسکوت عنہ) شامل نہیں ہے تو اس کے اندر نفی یا اثبات کے طریقہ پر حکم کو کیسے ثابت کریگا

تشریح: بعض حضرات مذکورہ مستدلات اربعہ کے علاوہ دیگر وجوہ سے استدلال کرتے ہیں جن کو ہم وجوہ فاسدہ اور تمسکات فاسدہ کہتے ہیں، ان وجوہ فاسدہ میں سے پہلی وجہ، اولاً یہاں یہ بات سمجھئے کہ یہاں علم سے مراد یہ ہے کہ وہ ایسا لفظ ہو جو ذات پر دلالت کرنے والا ہو صفت پر دلالت کرنیوالا نہو خواہ وہ علم ہو یا اسم جنس ہو اور یہاں بعض سے مراد بعض اشعریہ اور بعض حنابلہ ہیں اور ابو بکر الدقاق اور امام غزالی کا بھی یہی قول ہے ۔ بہرحال اس مذکورہ علم کو انکے نزدیک مفہوم اللقب کہا جاتا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ لفظ سے جو بات صراحۃً ثابت ہوتی ہے اس کو منطوق کہتے ہیں ورنہ مفہوم کہتے ہیں، پھر مفہوم کی دو قسمیں ہیں مفہوم موافقت اور مفہوم مخالفت اگر لفظ سے مسکوت عنہ کا حال منطوق کے موافق سمجھ میں آجائے تو وہ مفہوم موافقت ہے جیسے دلالۃ النص میں ہوتا ہے، اور اگر منطوق کے خلاف لفظ سے مسکوت عنہ کا حال معلوم ہو تو اس کو مفہوم مخالفت کہتے ہیں، پھر اگر وہ مفہوم ذات پر دلالت کرنے والے لفظ سے مفہوم ہو تو اس کو مفہوم اللقب کہتے ہیں اور اگر شرط یا وصف یا عدد سے مفہوم ہو تو اس کو مفہوم الشرط یا مفہوم الوصف یا مفہوم العدد کہتے ہیں ۔

جب یہ تفصیلات ذہن نشیں ہوگئیں تو اب سنئے ۔ کہ اس فریق کا کہنا یہ ہے کہ جب کسی حکم کو بیان کرتے ہوئے مفہوم اللقب کے ساتھ اس کو بیان کیا جائے تو یہ علم پر تصریح اس بات پر دال ہوگی، کہ حکم مذکور فقط اسی صورت کے ساتھ خاص ہے اور اسکے علاوہ سے یہ حکم منتفی ہے ۔ جیسے مسلم شریف میں حدیث ہے الماء من الماء پہلے ماء سے

مراد غسل ہے اور دوسرے ماء سے مراد منی ہے اب اس کے معنیٰ ہوئے کہ وجوب استعمال الماء بخروج المنی، اور ماء اسم جنس ہے جو مفہوم اللقب ہے تو اس حکم کو مفہوم اللقب سے بیان کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ حکم غسل فقط اسی صورت کے ساتھ خاص ہے یعنی خروج منی کے ساتھ اور اگر منی کا خروج نہو جیسے اکسال کی صورت میں تو وہاں غسل واجب نہیں ہوگا جیساکہ انصار کی ایک جماعت نے اس حدیث سے یہی بات سمجھی اور وہ اکسال کی حالت میں وجوب غسل کے قائل نہیں تھے تو انصار جو اہل زبان ہیں حدیث سے ان کا یہ سمجھنا اس بات کی دلیل ہے کہ قاعدہ ایسا ہی ہے جو ذکر کیا گیا کہ جب کسی حکم کو بیان کرتے ہوئے مفہوم اللقب کے طریقہ پر اس کے علم کی تصریح کردیجائے تو وہ مفید تخصیص ہوگا اور ماعدا سے حکم کو منتفی کردے گا، جیسے یہاں حکم غسل فقط خروج منی کے ساتھ خاص ہوا اور جہاں خروج منی نہو وہاں حکم وجوب غسل منتفی ہوا ہم نے کہا کہ اس فریق کا یہ استدلال فاسد ہے کیونکہ جب نص مسکوت عنہ کو شامل ہی نہیں تو پھر نص مذکور مسکوت عنہ کے اندر نفی یا اثبات کے طریقہ پر حکم کو کیسے ثابت کرے گا۔

سوال: صحابہ رضہ کی فہم اہل لسان ہونے کیوجہ سے اونچی ہے جب انہوں نے ایسا سمجھا تو قاعدۂ مذکورہ صحیح ثابت ہوا؟

جواب: انصار کی جماعت جو اکسال کی صورت میں وجوب غسل کے قائل نہیں تھی، تو اس قاعدہ کی بنیاد پر نہیں جو آپنے ذکر کیا ہے بلکہ معہود خارجی نہونے کیوجہ سے انہوں نے الف لام کو استغراق پر محمول کیا ہے، یعنی تمام افراد غسل خروج منی سے ثابت ہوں گے۔ **سوال:** خواہ یوں کہو خواہ ایسے کہو جیسے ہم نے کہا بات تو ایک ہی نکلی کہ خروج منی کے بغیر غسل واجب نہیں حالانکہ آپ اکسال کی صورت میں وجوب غسل کے قائل ہیں؟ **جواب:** الف لام کو استغراق پر محمول کرنے کیوجہ سے تمہارا جواب ہوگیا، رہا انصار کا جواب تو وہ یہ ہے کہ ہم بھی یہی کہتے ہیں کہ خروج منی کے بغیر غسل واجب نہیں ہوتا مگر خروج کی دو قسمیں ہیں، تحقیقی اور تقدیری وحکمی اول تو ظاہر ہے اور جب التقاء ختانین پایا گیا جو خروج منی کا سبب ہے تو گویا تقدیراً مسبب کا تحقق ہوگیا اسی کو صاحب ہدایہ نے فرمایا ہے۔ وقد یخفی علیہ لقلتہ فیقام مقامہ، بہرحال جواب دونوں کا ہوگیا۔

تنبیہ: جس حدیث سے یہاں استدلال کیا گیا ہے یہ خواب پر محمول ہے، اور خواب میں جبتک خروج منی نہو غسل واجب نہیں وفی ہذا الحدیث تفصیل لایلیق بہذا المختصر۔

سبق نمبر ۱۹

وَمِنْهَا مَا قَالَ الشَّافِعِيُّ رح إِنَّ الْحُكْمَ مَتَىٰ عُلِّقَ بِشَرْطٍ أَوْ أُضِيفَ إِلَىٰ مُسَمًّى بِوَصْفٍ خَاصٍّ أَوْجَبَ نَفْيَ الْحُكْمِ عِنْدَ عَدَمِ الشَّرْطِ أَوِ الْوَصْفِ وَلِهٰذَا لَمْ يَجُوزْ نِكَاحَ الْأَمَةِ عِنْدَ فَوَاتِ الشَّرْطِ وَالْوَصْفِ الْمَذْكُورَيْنِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَىٰ وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنٰتِ الْمُؤْمِنٰتِ فَمِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيٰتِكُمُ الْمُؤْمِنٰتِ

ترجمہ :۔ اور انہیں وجوہِ فاسدہ میں سے ایک وجہ فاسدہ یہ ہے جو امام شافعی رح نے فرمایا کہ حکم جب کسی شرط کے ساتھ معلق ہو یا حکم کسی مسمّیٰ کی جانب مضاف ہو کسی وصفِ خاص کے ساتھ تو یہ شرط یا وصف کے ہونے کے ساتھ حکم کی نفی کو واجب کرے گا اور اسی وجہ سے امام شافعی نے باندی کے نکاح کو جائز قرار نہیں دیا اس وصف و شرط کے فوت ہونیکی صورت میں جو باری تعالیٰ کے اس فرمان میں مذکور ہیں وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ الخ ۔

تشریح :۔ وجوہ فاسدہ میں سے یہ دوسری وجہ فاسد ہے جس کے قائل امام شافعی رح ہیں اس کا حاصل یہ ہے کہ جب کوئی حکم کسی شرط پر معلق ہو یا اس میں کسی مسمّیٰ کو کسی خاص وصف سے بیان کیا گیا ہو تو شرط اور وصف جب دونوں منتفی ہو جائیں گے تو حکم بھی منتفی ہو جائیگا اسی وجہ سے امام شافعی رح نے فرمایا کہ آزاد مسلمان کے لئے جائز نہیں کہ وہ باندی سے نکاح کرے جب کہ اس کو آزاد عورت سے نکاح کرنے کی قدرت حاصل ہے اور اگر قدرت نہو اور باندی سے نکاح کا ارادہ ہو تو صرف مسلمان باندی سے نکاح کرسکتا ہے کیونکہ قرآن کریم نے جب حکم بیان فرمایا تو عدم استطاعت حرّہ کی صورت میں نکاحِ اَمہ کے جواز کو ارشاد فرمایا مگر باندی مؤمن ہونی چاہئے عدم قدرت کو شرط سے اور ایمان کو صفت کے ذریعہ بیان فرمایا، آیت یہ ہے وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا اَنْ يَّنْكِحَ الْمُحْصَنٰتِ الْمُؤْمِنٰتِ فَمِمَّا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ مِّنْ فَتَيٰتِكُمُ الْمُؤْمِنٰتِ

تنبیہ :۔ جس کو آزاد عورت سے نکاح کرنے کی قدرت ہو اس کو لونڈی سے نکاح کرنا امام شافعی رح کے نزدیک حرام ہے اور امام ابوحنیفہ رح کے مذہب میں مکروہ تنزیہی ہے ایسے ہی صحتِ نکاح کیلئے لونڈی کا مسلمان ہونا اکثر علماء کے نزدیک ضروری اور امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک افضل ہے اگر کتابیہ لونڈی سے نکاح کرے گا تو وہ بھی امام صاحبؒ کے نزدیک جائز ہے ہاں اگر کسی کے نکاح میں آزاد عورت ہو تو اس کو لونڈی سے نکاح کرنا سب کے نزدیک حرام ہے مگر امام مالک رح رضا حرہ کے وقت اس کو جائز کہتے ہیں ۔

وَحَاصِلُهُ اَنَّهُ اَلْحَقَ الْوَصْفَ بِالشَّرْطِ وَاعْتَبَرَ التَّعْلِيقَ بِالشَّرْطِ عَامِلًا فِي مَنْعِ الْحُكْمِ دُوْنَ السَّبَبِ وَلِذٰلِكَ اَبْطَلَ تَعْلِيقَ الطَّلَاقِ وَالْعَتَاقِ بِالْمِلْكِ وَجَوَّزَ التَّكْفِيرَ بِالْمَالِ قَبْلَ الْحِنْثِ لِاَنَّ الْوُجُوبَ حَاصِلٌ بِالسَّبَبِ عَلٰى اَصْلِهِ وَوُجُوبُ الْاَدَاءِ مُتَرَاخٍ عَنْهُ بِالشَّرْطِ وَالْمَالِيُّ يَحْتَمِلُ الْفَصْلَ بَيْنَ وُجُوبِهِ وَوُجُوبِ اَدَائِهِ اَمَّا الْبَدَنِيُّ فَلَا يَحْتَمِلُ الْفَصْلَ فَلَمَّا تَاَخَّرَ الْاَدَاءُ لَمْ يَبْقَ الْوُجُوبُ

ترجمہ :۔ اور اس کا حاصل یہ ہے کہ شافعی رح نے وصف کو شرط کے ساتھ لاحق کیا ہے اور شرط کے اوپر معلق کرنے کو حکم کے روکنے میں عامل مانا ہے نہ کہ سبب کے اور اسی وجہ سے انہوں نے طلاق اور عتاق کو ملک پر معلق کرنے کو باطل قرار دیا ہے اور حانث ہونے سے پہلے مال کے ذریعہ کفارہ کی ادائیگی کو جائز قرار دیا ہے اس لئے کہ انکی اصل کے مطابق وجوب سبب سے حاصل ہو جاتا ہے اور وجوب ادا سبب سے مؤخر ہو جاتا ہے شرط کے پائے جانے تک اور واجب مالی فصل کا احتمال رکھتا ہے نفسِ وجوب اور وجوب ادا کے درمیان بہرحال ۔

واجب بدنی دو فصل کا احتمال نہیں رکھتا پس جب ادار مؤخر ہوگئی تو وجوب باقی نہیں رہا ۔

تشریح : ۔ یہاں مصنفؒ فرماتے ہیں کہ امام شافعی کے اس فرمان کا حاصل دو باتیں ہیں ۱ انہوں نے وصف کو شرط کا درجہ دیا ہے یعنی جس طرح انتفار شرط سے حکم کا انتفار ہوتا ہے ایسے ہی انتفارِ وصف سے بھی حکم کا انتفار ہوتا ہے ۲ امام شافعی فرماتے ہیں کہ جس طرح کمرہ کا پنکھا چھت کے کڑے میں لٹکا ہوا ہے اور کڑا اس کو گرنے نہیں دے رہا ہے اگرچہ کڑے کیوجہ سے اس کا ثقل (بوجھ) ختم نہیں ہوگیا گویا کہ کڑے نے حکم کو (گرنے کو) روکا ہے سبب (ثقل) کو نہیں اسی طرح انھوں نے کہا کہ تعلیق بالشرط مانعِ حکم ہے مانعِ انعقادِ سبب نہیں ہے ہمارے نزدیک تعلیق مانعِ انعقادِ سبب ہے ، اب انکے نزدیک کچھ متفرع ہونے والی جزئیات کو نقل کیا گیا ہے (مثال اول) انہوں نے کہا کہ جب کسی اجنبی عورت یا کسی اجنبی کے غلام سے کہا گیا کہ ان نکحتک فانت طالق ، یا ان ملکتک فانت حر ، تو چونکہ اس تعلیق نے سبب کے انعقاد کو نہیں روکا بلکہ صرف حکم کو روکا اور انعقادِ سبب کا یہاں محل نہیں کیونکہ دونوں اجنبی ہیں اسلئے یہ کلام لغو ہوگا اور ہمارے نزدیک چونکہ تعلیق سبب کے انعقاد کو روکتی ہے بلکہ جب شرط پائی جائیگی اسی وقت سبب کا انعقاد ہوکر حکم کا ثبوت ہوتا ہے تو انعقادِ سبب کے وقت محل درکار ہوگا اس لئے یہ کلام لغو نہ ہوگا بلکہ جب اس سے نکاح کریگا یا غلام کو خرید یگا تو طلاق واقع ہوگی اور غلام آزاد ہوگا (مثال دوم) انہوں نے فرمایا کہ یمین کیوجہ سے حانث ہونے سے پہلے ہی کفارہ کا سبب منعقد ہوگیا یعنی یمین سبب کفارہ ہے اور حنث شرطِ وجوبِ کفارہ ہے اور اصول یہ ہے کہ بعدِ انعقادِ سبب قبل وجود الشرط حکم کی ادائیگی صحیح ہوا کرتی ہے جیسے وہ شخص جس کے پاس بقدرِ نصاب مال موجود ہے لیکن ابھی حولانِ حول نہیں ہوا تو سبب وجوب (مالِ نصاب) موجود ہے لہذا اگر حولانِ حول سے پہلے وہ زکوٰۃ ادا کردے تو صحیح ہے اسی طرح اگر حالف حنث سے پہلے کفارہ یمین ادا کردے تو درست ہے لیکن ان کے یہاں شرط یہ ہے کہ کفارہ مال کے ذریعہ سے ادا کیا جائے یعنی اعتاق رقبہ یا اطعام وغیرہ سے ورنہ روزہ رکھکر کفارہ ادا کرنا قبل الحنث ان کے نزدیک بھی جائز نہیں ہے ۔

امام شافعی فرماتے ہیں کہ واجب مالی کے اندر نفسِ وجوب اور وجوب ادار کے درمیان انفصال ہوتا ہے جیسے کسی نے کوئی سامان خریدا اور شرط کرلی کہ پیسے دو ماہ کے بعد ملیں گے تو ثمن کا نفسِ وجوب بیع سے ثابت ہوگیا اور وجوب ادار دو ماہ کے بعد ہوگا اس تقریر سے معلوم ہوا کہ واجب مالی میں نفسِ وجوب اور وجوب ادار کے درمیان انفصال ہوتا ہے ۔ رہا واجب بدنی تو اس کے اندر نفسِ وجوب اور وجوب ادار کے درمیان فصل نہیں ہوتا ، یعنی واجب بدنی کا نفسِ وجوب ہی وجوب ادار ہے اسلئے کہ نماز معلوم افعال ہیں اور یہی حالِ روزہ ہے ، تو نماز اور روزہ کا وجوب ہی وجوبِ ادا ہے تو واجب بدنی کے اندر وجوب ادار کا نہ ہونا بداہۃً اصلِ وجوب کے عدم کو مستلزم ہے ۔

سبق نمبر ۲۰

پہلے کچھ باتیں بطور تمہید کے عرض کرتا ہوں حضرت امام شافعی رح کی جانب سے جو بات کہی گئی ہے وہ پانچ مقدمات سے مرکب ہے ۱ مقدمہ اولیٰ ، انہوں نے

وصف کو شرط کے ساتھ لاحق کیا ہے ۲ مقدمہ ثانیہ، انہوں نے کہا ہے کہ تعلیق بالشرط مانع حکم ہے مانع انعقادِ سبب نہیں ہے ۳ (مقدمہ ثالثہ) ملک کے اوپر طلاق اور عتاق کو معلق کرنا باطل ہے ۴ مقدمہ رابعہ، حانث ہونے سے پہلے انہوں نے مال کے ذریعہ کفارہ کی ادائیگی کو جائز قرار دیا ہے ۵ مقدمہ خامسہ، انہوں نے واجب مالی اور واجب بدنی کے درمیان فرق کیا ہے ہمارے نزدیک یہ پانچوں مقدمات باطل ہیں جن میں سے ہر ایک کی تردید ضروری ہے تو مصنفؒ ان میں سے ہر ایک کی تردید کریں گے، مقدمہ اولیٰ کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں ۔

وَاِنَّا نَقُولُ بِاَنَّ اَقْصٰى دَرَجَاتِ الوصفِ اذا كانَ مُؤَثِّرًا ان يكونَ عِلَّةً للحكمِ كما فى قوله تعالىٰ اَلزَّانِيْ وَالسَّارِقُ وَلَا اَثَرَ لِلْعِلَّةِ فى النفىِ بلاخلافٍ

ترجمہ :۔ اور ہم کہتے ہیں کہ وصف کے درجات کا منتہیٰ جبکہ وہ مؤثر ہو یہ ہے کہ وہ حکم کی علت ہو جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے قول الزانی والسارق میں اور بغیر کسی اختلاف کے نفی کے اندر علت کا کوئی اثر نہیں ہے ۔

تشریح :۔ جناب حضرت امام شافعی رحمہ آپنے وصف کو شرط قرار دیکر انتفاءِ وصف کی وجہ سے حکم کے انتفاء کو ثابت فرمایا ہے مگر یہاں آپکے ارشاد پر دو طرح سے کلام ہے ۱ وصف مطلقاً شرط کے معنیٰ میں ہو یہ خلافِ اصول ہے، ۲ انتفاءِ وصف حکم کے انتفاء کو ہمیشہ مستلزم ہو جائے یہ بات بھی خلاف اصول ہے ۔

بلکہ وصف کے تین درجات ہیں ۱ وصف کبھی اتفاقی ہوتا ہے جس کا وجود و عدم برابر ہوتا ہے جیسے فرمان باری ہے، وَرَبَائِبُكُمُ اللَّتِي فِي حُجُورِكُم، فی حجورکم وصفِ اتفاقی ہے جو عادت کے طریقہ پر ارشاد فرمایا گیا ہے ورنہ اگر وہ زوجِ ام کی زیرِ تربیت نہوتی تو اس سے نکاح جائز ہونا چاہئے تھا حالانکہ آپ اسکے قائل نہیں ہیں بلکہ جواز نکاح کا مدار ام کے ساتھ دخول و عدم دخول پر ہے ۲ وصف کبھی شرط کے معنیٰ میں ہوتا ہے جیسے اس آیت میں ہے جس سے امام شافعی رحمہ نے استدلال کیا ہے ۳ اور وصف کبھی علت کے معنیٰ میں ہوتا ہے جیسے الزانیۃ والزانی فاجلدوا اور جیسے السارق والسارقۃ فاقطعوا الخ اس لئے کہ وصفِ زنا اور سرقہ ہی تو وجوبِ حد اور وجوب قطع کے اندر مؤثر ہے، اسلئے کہ حکم جب اسمِ مشتق پر مرتب ہو تو ماخذِ اشتقاق (مبدأ) اس حکم کی علت ہوا کرتا ہے ۔

اور اصول یہ ہے کہ معلولِ واحد کی عللِ مختلفہ ہو سکتی ہیں تو قاعدہ یہ مقرر ہوا کہ جب تک معلول کا علت کے ساتھ اختصاص ثابت نہو تب تک علت کا انتفاء معلول کے منتفی ہونے پر دلالت نہیں کرے گا ۔ تو حضرت والا، جب وصف کے سب سے قوی اور مضبوط درجہ یعنی علت کے انتفاء سے حکم کا انتفاء لازم نہیں آتا تو جو اوسط و اضعف (شرط و وصف) ہیں ان کا انتفاء حکم کے انتفاء پر کیسے دلالت کرے گا خلاصۂ کلام جو آپنے مقدمہ اولیٰ میں وصف کو شرط کے لاحق کیا ہے تقریر مذکور سے اس کا بطلان معلوم ہو گیا ۔

وَلوکانَ شرطًا فالشرطُ داخِلٌ علی السَّببِ دُونَ الحکمِ فَمَنَعَہٗ مِن اتّصالہٖ بمحلّہٖ وَبدُونِ الاتصالِ بالمحلِ لاینعقدُ سَببًا

ترجمہ:۔ اور اگر وصف شرط ہو تو شرط سبب پر داخل ہے نہ کہ حکم پر پس روکدیا شرط نے سبب کو اپنے محل کے ساتھ متصل ہونے سے اور محل کے ساتھ اتصال کے بغیر وہ سبب بنکر منعقد نہو گا ۔

تشریح:۔ یہ دوسرے مقدمہ کی تردید ہے کہ شرط کا انتفار حکم کے انتفار پر دلالت کرتا ہے، یہ خلافِ اصول ہے اولاً تو وصف کو مطلقاً شرط کا درجہ دینا غلط ہے کما مر، پھر وصف کے انتفار کیوجہ سے حکم کا انتفار غلط ہے ورنہ ان ینکح المحصنٰت المؤمنات، میں آپ کو فرمانا چاہئے کہ آزاد کتابیہ سے نکاح جائز نہونا چاہئے، بہرحال اگر وصف کو شرط کے درجہ میں مان لیں تو حضور پھر بھی شرط کا انتفار حکم کے انتفار پر دلالت نہیں کرے گا جیسے علت کا انتفار معلول کے انتفار پر دلالت نہیں کرتا ہے تو شرط بدرجۂ اولیٰ، **سوال**، ان دخلتِ الدار فانت طالق میں، شرط (دخولِ دار) کے منتفی ہونے کی وجہ سے حکم (وقوعِ طلاق) کا انتفار ہے تو معلوم ہوا کہ شرط کا عدم حکم کے عدم پر دال ہوگا؟ **جواب:** آپ نے غور نہیں فرمایا یہاں حکم تو مذکور رہے ہی نہیں بلکہ شرط اور سبب مذکور ہیں، ان دخلت الدار، شرط ہے اور فانت طالق سبب ہے، وقوعِ طلاق انت طالق کا مسبب و حکم ہے، تو شرط جس چیز پر داخل ہے اسی میں تو اثر کرے گی اور وہ سبب ہے لہذا عدم شرط (عدم دخولِ دار) سبب کے انتفار پر دلالت کرے گا جو کہ مذکور ہے اور سبب کے نہونے کیوجہ سے حکم کا عدم ہوگا تو یہاں عدمِ حکم عدم سبب کیوجہ سے ہے نہ کہ عدمِ شرط کی اور عدم سبب عدم شرط کیوجہ سے ہے بہرحال آپ کا یہ اصول ٹوٹ گیا کہ عدم شرط عدم حکم پر دال ہے، ان دخلتِ الدار فانت طالق میں، شرط سبب پر داخل نہیں مگر اس شرط نے سبب کو اپنے محل سے متصل نہیں ہونے دیا اور جب تک سبب کا اپنے محل سے اتصال نہو تو وہ سبب ہی نہیں بنے گا بلکہ سبب بننے کے لئے ضروری ہے کہ وہ اپنے محل سے منتصل ہوجائے اور محل وہ عورت ہے تو یہاں قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ اس کلام کو لغو قرار دیا جاتا مگر چونکہ وجود شرط کی امید و توقع تھی اس وجہ سے اس کو باطل نہیں کہا گیا اور جب شرط پائی گئی تو محل آگیا گویا متکلم نے اب انت طالق کہا ہے لہذا اب طلاق واقع ہوجائیگی۔

وَلِھٰذا لوحَلَفَ لایُطلّقُ فَعلّقَ الطَّلاقَ بالشرطِ لایَحنَثُ مالَم یُوجدِ الشَّرطُ ۔

ترجمہ:۔ اور اسی وجہ سے اگر اس نے قسم کھائی کہ طلاق نہیں دے گا پھر طلاق کو شرط پر معلق کر دیا تو جب تک شرط نہیں پائی جائے گی حانث نہوگا ۔

تشریح:۔ یہ قول سابق کی تائید ہے اور امام شافعی رح کو مُجمّع علیہ بات کے ذریعہ الزام دینا ہے، کہ حضرت والا آپ نے تعلیق بالشرط کو مانعِ حکم مانا ہے نہ کہ مانعِ سبب گویا سبب موجود ہوا مگر حکم نہیں پایا گیا تو اگر بات یونہی ہے

تو بتایئے کہ اگر کسی نے قسم کھائی تھی کہ میں اپنی بیوی کو طلاق نہیں دونگا پھر اس نے ان دخلت الدار فانت طالق بولا، تو آپ کے قول کے مطابق یہاں طلاق واقع ہونی چاہئے کیونکہ اس نے طلاق دیدی یعنی سبب طلاق یعنی اس کا لفظ انتِ طالق کہنا پایا گیا اور جب یہ پایا گیا تو پہلی یمین میں وہ حانث ہوگا اور بیوی پر طلاق پڑے گی مگر اتفاق سے آپ بھی اس کے قائل نہیں اور آپ بھی فرماتے ہیں کہ طلاق واقع نہ ہوگی اور آپ کی یہ بات اسی وقت درست ہو سکتی ہے جبکہ تعلیق کو مانع سبب مان لیں ۔

شوافع کی کتاب، الوجیز اور التہذیب اور الملخص میں یہ جزئیہ مذکور ہے کہ اگر شوہر نے کہا ان طلقتک فانتِ طالق، پھر اس نے کہا ان دخلتِ الدار فانتِ طالق تو کچھ واقع نہوگا اس لئے کہ یہ تطلیق نہیں ہے، یہ امام شافعیؒ پر زبردست الزام ہے ۔

وَهٰذَا بِخِلَافِ خِيَارِ الشَّرْطِ فِي الْبَيْعِ لِأَنَّ الْخِيَارَ دَاخِلٌ عَلَى الْحُكْمِ دُوْنَ السَّبَبِ وَلِهٰذَا لَوْ حَلَفَ لَا يَبِيْعُ فَبَاعَ بِشَرْطِ الْخِيَارِ يَحْنَثُ

ترجمہ :۔ اور یہ بیع میں خیار شرط کے خلاف ہے اس لئے کہ خیار حکم پر داخل ہے نہ کہ سبب پر اور اسی وجہ سے اگر اس نے قسم کھائی کہ نہیں بیچے گا پھر اس نے خیار کی شرط کے ساتھ بیچدیا تو حانث ہو جائے گا ۔

تشریح :۔ یہ امام شافعیؒ کی جانب سے وارد ہونے والے ایک اعتراض کا جواب ہے انہوں نے فرمایا کہ دیکھئے بیع کے اندر اگر خیار کی شرط لگائی جائے تو بیع منعقد ہو جاتی ہے مگر ابھی اس کے حکم کا نفاذ نہیں ہوا معلوم ہوا کہ شرط مانع حکم ہے نہ کہ مانع سبب، تو اس کا جواب دیا کہ ہاں بیع کے اندر خیار شرط میں واقعی خیار شرط، نفاذِ حکم سے مانع ہے نہ کہ انعقادِ سبب سے لیکن آپ کا ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ طلاق وعتاق وہ از قبیل اسقاطات ہیں اور بیع از قبیل تملیکات، قسم اول تعلیقات کو قبول کرتی ہے اور قسم ثانی میں تعلیق جوا اور قمار ہے اسی لئے فرمایا گیا کہ ایسی بیع ممنوع ہے جس میں کوئی شرط لگائی جائے ۔

قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ بیع میں کوئی شرط نہو سبب میں اور نہ حکم میں مگر خیار شرط خلاف قیاس لوگوں کو غبن اور خسارہ سے بچانے کے لئے حدیث سے ثابت ہے پھر اس شرط کو مانع سبب کہنے کی تو کوئی گنجائش نہ تھی لہذا مجبوراً اس کو حکم پر داخل ماننا پڑا لہذا اس سے آپکا استدلال صحیح نہیں ہے، خیار شرط مانع سبب نہیں اس کی ایک واضح دلیل یہ مسئلہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں بیع نہیں کرونگا اور شرطِ خیار کے ساتھ اس نے بیع کی تو حانث ہو جائے گا کیونکہ بیع منعقد ہو چکی ہے صرف نفاذِ حکم باقی ہے ۔

وَاِذَا ثَبَتَ اَنَّ التَّعْلِيْقَ تَصَرُّفٌ فِي السَّبَبِ بِإِعْدَامِهِ إِلٰى زَمَانِ وُجُوْدِ الشَّرْطِ لَا فِي أَحْكَامِهِ صَحَّ تَعْلِيْقُ

الطلاقِ والعَتاقِ بالملكِ وبَطَلَ التكفيرُ بالمالِ قبلَ الحِنثِ ۔

ترجمہ اور جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ تعلیق سبب کے اندر تصرف ہے سبب کو معدوم کرنے کے ساتھ وجود شرط کے زمانہ تک نہ کہ سبب کے احکام میں تو صحیح ہوگیا طلاق اور عتاق کو ملک پر معلق کرنا اور حنث سے پہلے تکفیر بالمال باطل ہوگئی ہے ۔

تشریح یہاں سے مقدمۂ ثالثہ اور رابعہ کی تردید ہے ۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ ہماری گذشتہ تقریر سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ تعلیق بالشرط کا کام یہ ہے کہ جب تک شرط نہ پائی جائے سبب ہی معدوم ہے تو تعلیق کا کام سبب کے احکام میں تصرف کرنا نہیں بلکہ صرف سبب کو معدوم کر دینا شرط کا کام ہے تو امام شافعیؒ کا مقدمۂ ثالثہ و رابعہ خود بخود باطل ہوگئے یعنی ملک کے اوپر طلاق و عتاق کو معلق کرنا جائز ہوگیا ۔ اور حنث سے پہلے مال کے ذریعہ کفارۂ یمین ادا کرنا باطل ہوگیا ، اسلئے امام شافعیؒ کا یمین کو حنث کا سبب کہنا بے تکی بات ہے بلکہ یمین کا انعقاد بر کے لئے ہوتا ہے یعنی قسم پوری کرنے کے لئے یمین کا انعقاد ہوتا ہے ۔

وَفَرْقُهٗ بينَ المالِيِّ والبدنِيِّ سَاقِطٌ لانَّ حقَّ اللّٰہِ تعالیٰ فی المالِیِّ فعلُ الاداءِ والمالُ آلتُہٗ وانَّما یُقصَدُ عَینُ المالِ فی حقوقِ العبادِ

ترجمہ اور شافعیؒ کا فرق کرنا مالی اور بدنی کے درمیان کنڈم ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا حق فعل ادا ہے اور مال ادائیگی کا آلہ (ذریعہ) ہے اور عین مال حقوق العباد میں مقصود ہوتا ہے تشریح یہ امام شافعیؒ کے مقدمۂ خامسہ کی تردید ہے ۔ جو انہوں نے واجب مالی اور واجب بدنی کے درمیان فرق کیا ہے یہ فرق کنڈم ہے کہ مالی میں نفسِ وجوب اور وجوب ادا کے درمیان فصل ہوتا ہے اور بدنی کے اندر نہیں ہوتا ۔

بلکہ واجب مالی ہو یا بدنی اللہ تعالیٰ کو مال مطلوب نہیں بلکہ فعلِ ادا مطلوب ہے وہ دوسری بات ہے کہ واجب مالی میں مال ادا فعل کا ذریعہ ہے مگر دونوں کے اندر مقصود فعلِ ادا ہے نہ کہ نفسِ مال تو پھر امام شافعیؒ کا یہ فرق کرنا اور پھر اس کی بنیاد پر قبل الحنث تکفیر بالمال کے جواز کا قائل ہونا کنڈم ہے ۔ کیونکہ نفسِ وجوب اور وجوبِ ادا کے درمیان فرق حقوق العباد میں ہو سکتا ہے نہ کہ اللہ کے حقوق میں کیونکہ حقوق اللہ میں فعلِ ادا معتبر ہے اور کفارہ حقوق اللہ میں سے ہے ۔ اور حقوق العباد میں فعل معتبر نہیں بلکہ مال معتبر ہے جیسے ادھار بیع والے مسئلہ میں ہے اور اسی طرح اگر کسی نے غیر سے اپنا حق وصول کر لیا بغیر اس کی ادائیگی کے تو چونکہ یہاں مال معتبر ہے جو حاصل ہوگیا تو اس کا حق وصول ہوگیا اسی لئے ترکہ میں سے بغیر میت کی وصیت کے مال سے لیا جاتا ہے اگرچہ فعلِ میت معدوم ہے اور حقوق العباد کے اندر اگر فعل آتا ہے تو وہ بالتبع آتا ہے ورنہ مقصود اصلی مال ہے جیسے درزی کو اجیر بنایا کپڑا سینے کے لئے تو یہاں فعل مطلوب ہے مگر یہ بالتبع ہے ، بہر حال نفسِ وجوب

اور وجوب ادار کے درمیان فصل وانفکاک حقوق العباد میں چل سکتا ہے نہ کہ حقوق اللہ میں اور کفارہ حقوق اللہ میں سے ہے ۔ لہٰذا امام شافعی کا فرق مذکور کالعدم ہے ۔

تنبیہ :۔ اس پوری تقریر کا حاصل امام شافعی رح کی تفریق کو باطل کرکے انکی تردید کرنا ہے اور انہیں یہ بتانا ہے کہ واجب بدنی کے اندر بھی سبب اور وجوب ادار کے درمیان فصل ہوتا ہے جیساکہ صوم مسافر سے ظاہر ہے اور رہا قبل الحنث جواز تکفیر کا مسئلہ تو وہ مالی اور بدنی دونوں میں جائز نہیں ہے کیونکہ ابھی سبب کا انعقاد نہیں ہوا اور اسکی امثلہ کثیرہ المولوی کے حاشیہ میں مذکور ہیں ۔

سبق نمبر ۲۱

وَمِنْ هٰذِهِ الجملةِ ما قالَ الشافعي إنَّ المُطلَقَ محمولٌ على المقيَّدِ وَإنْ كانا في حَادِثتينِ مثل كفّارةِ القتلِ وسَائِرِ الكفارات لانَّ قيدَ الايمانِ زيادةُ وصفٍ يجري مجرى الشرطِ فيوجبُ نفيَ الحكمِ عند عدمِهِ في المنصوصِ عليهِ وفي نظيرِهِ منَ الكفاراتِ لانها جنسٌ واحدٌ وعندنا لا يُحمَلُ المطلقُ على المقيدِ وان كانا في حادثةٍ واحدةٍ بعد ان يكونا في حكمين لامكانِ العملِ بهما قال ابوحنيفةَ ومحمد فيمن قَرُبَ التي ظاهرَ منها في خلالِ الصومِ ليلاً عامداً او نهاراً ناسياً اِنَّهُ يُستَانِفُ ولو قَرُبَها في خلالِ الاطعامِ لم يستانِف لان شرطَ الاخلاءِ عن المسيسِ من ضرورةِ شرطِ التقديمِ على المسيسِ وذلك منصوصٌ عليهِ في الاعتاقِ والصيامِ دونَ الاطعامِ

ترجمہ اور منجملہ وجوہ فاسدہ کے وہ ہے جو امام شافعی رح نے فرمایا کہ مطلق مقید پر محمول ہوگا اگرچہ وہ دونوں (مطلق ومقید) دو حادثوں کے اندر ہوں جیسے کفارۂ قتل اور تمام کفارات اس لئے کہ ایمان کی قید وصف کی زیادتی ہے جو شرط کے قائم مقام ہے تو شرط کا عدم منصوص علیہ اور کفارات میں سے اپنی نظیر میں حکم کی نفی کو واجب کریگا اسلئے کہ کفارات جنس واحد ہے ۔ اور ہمارے نزدیک مطلق مقید پر محمول نہ ہوگا اگرچہ وہ دونوں ایک حادثہ کے اندر ہوں اسکے بعد کہ وہ دونوں دو حکموں کے اندر ہوں ان دونوں پر عمل کے ممکن ہونے کیوجہ سے ابو حنیفہ رح اور محمد رح نے فرمایا اس شخص کے بارے میں جس نے اس عورت سے جماع کیا جس سے اس نے ظہار کیا ہے روزہ کے درمیان میں رات کو قصداً یا دن میں بھول کر کہ وہ ازسرنو روزے رکھے گا ، اور اگر اس سے جماع کیا اطعام کے درمیان تو استیناف نہیں کرے گا اس لئے کہ جماع سے خالی کرنے کی شرط جماع پر مقدم کرنے کی شرط کی ضروریات میں سے ہے اور تقدیم اعتاق اور صیام میں منصوص علیہ ہے نہ کہ اطعام کے اندر ۔

تشریح وجوہ فاسدہ میں سے یہ تیسری وجہ فاسد ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ امام شافعی رح فرماتے ہیں کہ اگر جنس واحد کے اندر ایک جگہ پر حکم مقید ہے اور کسی جگہ مطلق ہے تو مطلق مقید پر محمول کرلیا جائے گا حادثہ ایک ہو یا الگ الگ ہو کیونکہ وصف شرط کے درجہ میں ہے جس کا انتفاء حکم کے انتفاء پر دلالت کرتا ہے خواہ وہ منصوص

علیہ ہو یا غیر منصوص علیہ ہو۔ لہٰذا انہوں نے فرمایا کہ کفارے سب برابر ہیں۔ خواہ کفارۂ قتل ہو یا کفارۂ ظہار اور کفارۂ یمین ہو، اس لئے کہ سب کا مقصد ایک ہے یعنی ستر، اور کفارۂ قتل کو بیان کرتے ہوئے غلام کے اندر مؤمن ہونے کی قید لگائی گئی ہے ارشاد باری ہے "فتحریر رقبۃ مؤمنۃ"، اور کفارۂ ظہار میں اور کفارۂ یمین میں حکم مطلق ہے، وہاں مؤمن ہونے کی قید مذکور نہیں ہے، مگر قاعدۂ مذکورہ کیوجہ سے کفارۂ ظہار اور کفارۂ یمین کے اندر بھی ایمان کی شرط ملحوظ ہوگی اور ان دونوں کے اندر بھی غلام کا مؤمن ہونا ضروری ہوگا۔

اور ہم یہ کہتے ہیں کہ اگر مطلق اور مقید پر الگ الگ عمل ممکن ہو تو مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا، حادثہ ایک ہو یا الگ الگ مگر حکم دو ہونے چاہئیں تاکہ عمل ممکن ہو۔ لہٰذا حضرات طرفینؒ نے اس مظاہر کے بارے میں فرمایا جس نے روزہ رکھتے ہوئے اس بیوی سے جماع کر لیا جس سے ظہار کیا ہے تو استیناف کرے گا کیونکہ من قبل ان یتماسا کی قید لگی ہوئی ہے اگرچہ اس جماع سے روزہ فاسد نہ ہوگا یعنی جماع رات میں کیا ہو یا دن میں بھول کر کیا ہو"، اور اگر اطعام کے اندر اس نے جماع کر لیا تو استیناف نہیں کرے گا۔ کیونکہ اطعام میں من قبل ان یتماسا کی قید نہیں ہے تو حادثہ ایک ہے مگر حکم الگ الگ ہے اس لئے کفارۂ ظہار میں تین حکم ہیں۔ ۱۔ اعتاق ۲۔ صیام ۳۔ اطعام۔ پہلے دونوں کے اندر من قبل ان یتماسا کی قید ہے اور آخر والے میں نہیں ہے۔ لہٰذا مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا۔ "لان شرط الاخلاء" اس عبارت سے یوں کہنا چاہتے ہیں کہ جماع سے خالی کرنا روزہ کی شرط ہے کیونکہ یہاں ارشاد باری ہے فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَاسَّا تو یہ آیت اس بات پر دال ہے کہ روزہ میں تقدیم شرط ہے اور تقدیم کے لئے ضروری ہے کہ روزوں کو جماع سے خالی رکھا جائے اس لئے کہ بغیر اخلاء کے تقدیم کا تصور نہ ہو سکے گا مصنفؒ نے اسی مفہوم کو اس عبارت سے بیان کیا ہے بالفاظ دیگر جماع سے اخلاء کیوں ضروری ہے؟ اسلئے کہ اخلاء تقدیم کی شرط ہے۔

وَكَذٰلِكَ اِذَا دَخَلَ الْاِطْلَاقُ وَالتَّقْيِيْدُ فِى السَّبَبِ يَجْرِىْ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عَلٰى سَنَنِهٖ كَمَا قُلْنَا فِىْ صَدَقَةِ الْفِطْرِ اَنَّهٗ يَجِبُ اَدَاؤُهَا عَنِ الْعَبْدِ الْكَافِرِ بِالنَّصِّ الْمُطْلَقِ بِاسْمِ الْعَبْدِ وَعَنِ الْعَبْدِ الْمُسْلِمِ بِالنَّصِّ الْمُقَيَّدِ بِالْاِسْلَامِ لِاَنَّهٗ لَا مُزَاحَمَةَ فِى الْاَسْبَابِ فَوَجَبَ الْجَمْعُ۔

ترجمہ اور ایسے ہی (مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا) جبکہ اطلاق و تقیید سبب کے اندر داخل ہو ہر ایک ان میں سے اپنے طریقہ پر جاری رہے گا جیسا کہ ہم نے کہا ہے صدقۂ فطر کے بارے میں کہ اس کی ادائیگی واجب ہے عبد کافر کے سبب اس نص کیوجہ سے جو اسم عبد کے ساتھ مطلق ہے اور عبد مسلم کے سبب اس نص کی وجہ سے جو اسلام کے ساتھ مقید ہے اس لئے کہ اسباب کے اندر مزاحمت نہیں ہے تو جمع کرنا واجب ہے

تشریح یہ بات تو آپ پہلے سے جانی پہچانی ہے کہ صدقۂ فطر کا سبب وجود راس ہے یعنی وہ راس جس کی وہ نفقہ کی مشقت کا ذمہ دار ہے اور اس کے اوپر ولایت رکھتا ہے تو اس میں خود آدمی کا

اپنا نفس بھی داخل ہے اور اولادِ صغار داخل ہیں اور اس کے غلام وغیرہ کیونکہ ان سب جگہوں پر جہاں اس کو انکے اوپر ولایت حاصل ہے تو نفقہ بھی اسی کے ذمہ ہے بیوی اس سے خارج ہے کیونکہ اگرچہ نفقہ واجب ہے مگر ولایت مفقود ہے۔

بہرحال سبب وجود رأس ہے اسی وجہ سے اس صدقہ کو صدقۃ الرأس بھی کہا جاتا ہے جب یہ تفصیل ذہن نشین ہوگئی تو اب سمجھئے کہ جس طرح حکم کے اندر مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جاتا ایسے ہی اگر مطلق اور مقید کا تعلق اسباب سے ہو جب بھی مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا کیونکہ مسبب کے تحقق سے پہلے اس کے اسباب مختلف ہوسکتے ہیں جیسے ملک ایک حکم ہے اس کے بہت سارے اسباب ہیں مثلاً شرار، ہبہ، ارث وغیرہ۔ لیکن مسبب کا جب تحقق ہوگا تو ان میں سے کسی ایک کے سبب سے ہوگا اگر شرار کی وجہ سے مسبب کا ثبوت ہوا ہے تو پھر ہبہ اور ارث سے نہ ہوگا خلاصۂ کلام تحقق مسبب سے پہلے علیٰ سبیل البداہت ہر ایک کے اندر سبب بننے کا احتمال ہے اور ہر ایک کی وجہ سے ملک کا ثبوت ہوسکتا ہے مگر مسبب کے تحقق کے بعد یہ بات ظاہر ہوگی کہ ان میں سے فقط کسی ایک ہی کی وجہ سے اس کا ثبوت ہوا ہے،

تو جب یہ معلوم ہوگیا کہ اسباب میں تزاحم نہیں ہے بلکہ اسباب مختلفہ کا وجود مسبب واحد کے لئے ہوسکتا ہے تو صدقۂ فطر کے بارے میں ایک حدیث میں مطلقاً یہ حکم ہے کہ غلام وحر کی جانب سے ادا کرو اور دوسری میں حکم ہے وہ غلام جو مسلمان ہو تو اول مطلق اور ثانی مقید ہے مگر مطلق کو مطلق رکھیں گے اور مقید کو مقید رکھیں گے اور یہ کہیں گے کہ مطلق غلام یہ بھی سبب ہے اور عبد مسلم یہ بھی سبب ہے، اور تقیید کا فائدہ فقط عبد مسلم کی اولویت کو بیان کرنا ہے پہلی حدیث، ادّوا عن کل حر وعبد صغیرا وکبیر نصف صاع من بر او صاعا من تمر اخرجہ الدارقطنی وابوداؤد، اس میں مسلم کی قید نہیں ہے۔

دوسری حدیث، ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرض زکوٰۃ الفطر من رمضان علی الناس صاعا من تمر او صاعا من شعیر علیٰ کل حر وعبد وذکر وانثیٰ من المسلمین، اس میں مسلم کی قید لگی ہوئی ہے، تو جب شئ واحد کے اسباب مختلفہ ہوسکتے ہیں تو ان کو دو مستقل سبب قرار دیدیا جائے گا۔ اور مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا یہی دونوں نص کے درمیان جمع وتطبیق کی صورت ہے،، کہ بغیر ایک کو دوسرے پر حمل کئے ہوئے ہر ایک پر عمل کیا جائے۔

تنبیہ:- ہاں اگر حکم واحد میں اور حادثۂ واحدہ میں ایسا ہو تو پھر ہمارے نزدیک بھی مطلق کو مقید پر محمول کر لیا جائے گا، جیسے کفارۂ یمین میں روزہ کے بارے میں فرمایا گیا۔ فصیام ثلٰثۃ ایام جس میں تتابع کی قید نہیں ہے اور ابن مسعود رضؓ کی قرارت میں فصیام ثلثۃ ایام متتابعات، یہاں پر بنا بر مجبوری حمل ضروری ہے ورنہ حکم واحد کا دو متضاد وصفوں سے اتصاف لازم آئے گا جو باطل ہے لہٰذا مطلق کو مقید پر محمول کر لیا جائے گا اور تتابعِ صیام ضروری ہوگا اور ابن مسعودؓ کی قراءت مشہور ہے جس سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہے، نیز کفارۂ صوم میں جہاں ساٹھ روزے مذکور ہیں تو ایک روایت میں شہرین کے بعد متتابعین کی قید ہے اور ایک میں نہیں ہے اور حادثہ اور حکم ایک ہے۔ لہٰذا مطلق کو مقید پر محمول کر لیا جائے گا۔

فوجب الحج کے اوپر المولوی کے حاشیہ میں ایک اعتراض اور اس کا نفیس جواب مذکور ہے ۔

وَهُوَ نظيرُ مَا سَبَقَ اَنَّ التعليقَ بالشرطِ لا يُوجِبُ النفيَ عندَ عَدَمِهِ فصارَ الحكمُ الواحدُ قبلَ وجودِهِ مُعلَّقًا و مُرسَلًا لانَّ الارسالَ والتعليقَ يتنافيانِ وجودًا و امّا قبلَ وجودِهِ فهو مُعلّقٌ بالشرطِ اي مَعدومٌ يتعلّقُ وجودُهُ بالشرطِ و مُرسَلٌ عن الشرطِ اي مَعدومٌ مُحتمِلٌ للوجودِ قبلَهُ والعدمُ الاصلي كان مُحتمِلًا للوجودِ ولَم يتبدّلِ العدمُ فصارَ محتملًا للوجودِ بطريقين

ترجمہ اور یہ (مطلق کو مقید پر محمول نہ کرنا) اس کی نظیر ہے جو ماقبل میں گذر چکا ہے کہ تعلیق بالشرط حکم کی نفی کو واجب نہیں کرتی شرط کے عدم کے وقت تو ہو جائے گا حکم واحد اپنے وجود سے پہلے معلق اور مرسل اس لئے کہ ارسال و تعلیق وجود کے اعتبار سے متنافی ہیں، اور بہر حال اس حکم کے وجود سے پہلے پس وہ معلق بالشرط ہے یعنی ایسا معدوم ہے جس کا وجود شرط سے متعلق ہے اور شرط سے مطلق ہے یعنی ایسا معدوم ہے جو شرط سے پہلے وجود کا محتمل ہے اور عدم اصلی وجود کا محتمل ہے اور اس عدم میں تبدیلی نہ ہوگی تو یہ دونوں طریقوں پر وجود کا محتمل ہوگا ۔

تشریح یہاں سے مصنفؒ سبب اور تعلیق بالشرط کے درمیان ایک طرح کی مشابہت بیان کرتے ہیں، عورت کو طلاق اس طرح بھی دی جا سکتی ہے کہ اس سے کہا جائے اِن دخلتِ الدارَ فانتِ طالق ۔ اس کو طلاق تعلیقی کہا جاتا ہے اور انتِ طالق کہکر بھی طلاق دیجاتی ہے اس کو طلاق تنجیزی کہا جاتا ہے، گویا دونوں اپنی حیثیت کے مطابق طلاق کے سبب ہیں، لیکن جب طلاق کا وقوع ہوگا تو ان دونوں میں سے کسی ایک سے ہوگا یعنی حکم مذکور اپنے تحقق و وجود سے پہلے تعلیق و ارسال دونوں کا احتمال رکھتا ہے البتہ وجود کے اعتبار سے تعلیق و ارسال میں منافات ہے یعنی اگر وقوع طلاق تعلیق سے ہوگا تو پھر ارسال سے نہوگا اور اگر ارسال سے ہوگا تو پھر تعلیق سے نہوگا لیکن حکم کے اندر تعلیق سے پہلے جو عدم ہے جس کو عدم اصلی سے تعبیر کیا گیا ہے اس حکم کے اندر ارسال و تعلیق دونوں کے ذریعہ پائے جانے کا احتمال ہے اور یہ احتمال تعلیق کے بعد وجود حکم سے پہلے بھی برقرار ہے یعنی معلق کا وجود شرط کی وجہ سے بھی ہو سکتا ہے اور معلق کا وجود وجود شرط سے پہلے طلاق تنفیذی کے طریقہ پر ہو سکتا ہے یعنی عدم اصلی کے اندر تعلیق کے بعد بھی دونوں طریقوں پر پائے جانے کا احتمال موجود رہتا ہے ۔ مصنفؒ اس تقریر سے یہ کہنا چاہتے ہیں کہ جیسے تعلیق و ارسال میں یہ بات ہے کہ حکم کا وجود دونوں سے ہونے کا احتمال ہے علی سبیل البدلیت اسی طرح اطلاق و تقیید میں بھی یہ احتمال ہے کہ حکم کا ثبوت مطلق سے ہو جائے یا مقید سے ہو جائے چونکہ بہر حال دونوں سبب ہیں تو علی سبیل البدلیت دونوں سے ثبوت حکم کا احتمال ہے البتہ حکم واحد بیک وقت دونوں سے ثابت ہو یہ ممتنع ہے جیسے ارسال و تعلیق میں ۔

تنبیہ:- تعلیق معلق کرنا، ارسال حکم کو بغیر تعلیق کے بیان کرنا، ای معدوم بتعلق الخ سے مصنف رح نے معلق کی مزید توضیح فرمائی ہے، العدم الاصلی، تعلیق سے پہلے جو حکم معدوم ہے اسکو عدم اصلی کہتے ہیں ولم یتبدل العدم۔ یہاں العدم سے مراد عدم اصلی ہے فصار کے اندر ضمیر ہو کا مرجع عدم اصلی ہے بطریقین سے ارسال و تعلیق کے طریقے مراد ہیں۔

سبق نمبر ۲۲

ومنها ما قال بعضهم اِنَّ العَامَ يَخُصُّ بسببه وعندنا انما يَخُصُّ بسببه اذا لم يكن مستقلاً بنفسه كقوله نَعَمْ او بلىٰ او خرج مخرج الجزاء كقول الراوي سها رسول الله صلى الله عليه وسلم فسجد او خرج مخرج الجواب كالمدعو الى الغداء ويقول والله لا اتغدّى فاما اذا زاد على قدر الجواب فقال والله لا اتغدّى اليوم وهو موضع الخلاف فعندنا يصير مبتدأً احترازاً عن الغاء الزيادة ۔

ترجمہ

اور انہیں وجوہ فاسدہ میں سے ایک وجہ فاسدہ وہ ہے جو ان میں سے بعض نے کہا ہے کہ عام اپنے سبب کے ساتھ خاص ہوتا ہے اور ہمارے نزدیک اپنے سبب کے ساتھ خاص ہوگا جب کہ وہ عام مستقل نہو، جیسے اس کا قول نعم یا بلی، یا وہ جزاء کے نکلنے کی جگہ نکلے جیسے راوی کا قول کہ آنحضرت ﷺ کو سہو ہوا پس آپنے سجدہ کیا یا وہ جواب کی جگہ نکلا ہو جیسے وہ شخص جس کو ناشتہ کی جانب بلایا گیا ہو اور وہ کہدے واللہ میں ناشتہ نہیں کروں گا پس بہرحال اگر اس نے جواب کی مقدار پر زیادتی کردی پس کہا واللہ میں آج ناشتہ نہیں کروں گا اور یہی اختلاف کی جگہ ہے تو ہمارے نزدیک یہ کلام جدید ہوگا احتراز کرتے ہوئے زیادتی کو لغو کرنے سے۔

تشریح

وجوہ فاسدہ میں سے یہ چوتھی وجہ فاسد ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ امام مالک رح اور امام شافعی رح اور امام مزنی اور قفال اور ابوبکر دقاق اور ابو ثور رح فرماتے ہیں کہ ایک کلام ہے جس میں عموم ہے اور وہ کلام جدید نہیں ہے بلکہ کسی شخص کے بارے میں اس کلام کا ورود ہوا کسی نص میں یا اقوال صحابہ وغیرہ میں تو ان حضرات کے نزدیک یہ عام اسی سائل یا صاحب واقعہ کے بارے میں خاص ہوگا اور غیر کے حق میں اس عام کا حکم اس کی وجہ سے ثابت نہ ہوگا بلکہ دوسری نص سے یا قیاس سے ثبوت ہوگا اور جمہور علماء ان کے خلاف ہیں ان کے نزدیک جو نصوص اسباب کے ساتھ مقید ہیں علاوہ چند مقامات کے باقی جگہوں میں انکو انکے عموم پر باقی رکھا جائے گا۔ اور یہی محمل ہے اس قاعدہ کا کہ العبرۃ لعموم اللفظ لا لخصوص السبب۔ یہی تو وجہ ہے کہ آیت ظہار اوس بن صامت رح کی بیوی خولہ رض کے بارے میں نازل ہوئی اور آیت لعان۔ ہلال بن امیہ کے بارے میں اور آیت قذف حضرت عائشہ رض کے بارے میں اور آیت سرقہ صفوان رض کی چادر کی چوری کے بارے میں، اور حضرات صحابہ رض نے ان کو ان کے اسباب کے ساتھ خاص نہیں فرمایا اس سے معلوم ہوگیا کہ عام اپنے سبب کے ساتھ خاص نہیں ہوتا البتہ بقول مصنف رح

تین جگہ ایسی ہیں جہاں عام کو اس کے سبب کے ساتھ خاص کیا جاتا ہے ۔ ۱۔ عام مستقل نہو جیسے بلیٰ اور نعم کہ ان دونوں کے اندر انواعِ کلام کا جواب بننے کی صلاحیت ہے مگر جہاں جس کلام کے جواب میں ان کا وقوع ہوگا تو یہ دونوں اسی کے ساتھ خاص ہونگے اور ان کو کلامِ جدید شمار نہیں کیا جا سکتا مثلاً کسی نے کہا اکان لی علیک الف درھم تو اس نے جواب میں کہا نعم، یا کسی نے کہا الیس لی علیک الف درھم تو اس نے کہا بلیٰ، تو چونکہ ان کے اندر استقلال نہیں ہے اس لئے ان کو سبب کے ساتھ خاص مانا جائے گا، ۲۔ عام کسی جگہ جزار کے درجہ میں ہو اور جزار اپنے ماقبل کے ساتھ مربوط ہوتی ہے تو اس کو اپنے سبب کے ساتھ خاص شمار کیا جائے گا، جیسے راوی کا قول ہے سہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فسجد، تو اب یہاں فسجد، اس کے اوپر فار داخل ہونے کیوجہ سے جزار کے درجہ میں ہے تو یہ سجدہ اسی سہو کے ساتھ مختص ہوگا جیسے السارق والسارقۃ فاقطعوا میں اور اور جیسے الزانیۃ والزانی فاجلدوا میں، ۳۔ یہ عام جواب ہو اگرچہ وہ مستقل کلام ہو مگر جب جواب محض ہوگا تو اپنے سبب کے ساتھ خاص ہوگا۔ مثلاً کسی نے زید سے کہا آؤ ناشتہ کرلو، اس نے کہا اگر میں ناشتہ کروں تو میری بیوی کو تین طلاق، تو یہ عام اپنے سبب کے ساتھ خاص ہے لہذا اگر اس نے گھر جاکر ناشتہ کرلیا تو بیوی کو طلاق نہیں پڑے گی چونکہ مجیب کا مقصد وہ ناشتہ تھا جس کی اس کو دعوت دی گئی تھی، لیکن اگر مجیب نے جواب کی مقدار پر اضافہ کرکے الیوم کو زیادہ کردیا تو اب اسکو جواب محض پر محمول نہیں کیا جائے گا، بلکہ اس کو کلام جدید شمار کریں گے اور یہ اپنے سبب کے ساتھ خاص نہو گا بلکہ اگر گھر جاکر بھی ناشتہ کیا تو بیوی کو تین طلاق پڑیں گی اور اسی آخری مسئلے کو بیان کرنے کیلئے مصنف نے اس وجہ رابع کو بیان کیا ہے اس لئے کہ اس میں اختلاف ہے امام مالکؒ، و شافعیؒ اور زفرؒ اس کو جواب پر محمول مانکر اس کو سبب کے ساتھ خاص کرکے اس سے وہ غدار مراد لیتے ہیں جس کی جانب اس کو دعوت دی گئی تھی

تنبیہ :۔ بلیٰ اور نعم میں فسجدا ور التغدیٰ عام کے صیغوں میں سے نہیں ہیں مگر مسامحۃً ان کو عام کہا گیا ہے چونکہ رجم اور سجود وغیرہ جس سبب کے تحت وارد ہوئے ہیں اس کے لئے ہونے کی بھی صلاحیت رکھتے ہیں اور دوسرے کے لئے ہونے کی بھی، اور بعض حضرات نے جواب دیا کہ یہاں عام سے اصطلاحی عام مراد نہیں ہے بلکہ عام سے مراد مطلق ہے ۔

وَمنها ما قالَ بعضُهم اِنَّ القِرانَ فی النَّظمِ یُوجِبُ القِرانَ فی الحکمِ مثل قول بعضِهم فی قولہ تعالیٰ واقیموا الصلوٰۃ وآتوا الزکوٰۃ اِنَّ القِرانَ یُوجِبُ ان لاتجبَ الزکوٰۃُ علی الصبیِّ قالوا لاَنَّ العطفَ یَقتضی المشارکۃَ واعتبروا بالجملۃِ الناقصۃِ اذا عُطفتْ علی الکاملۃِ وھذا فاسدٌ لانَّ الشرکۃَ انَّما وَجبتْ فی الجملۃِ الناقصۃ لِافتقارِھا الی ما یَتمُّ بہ فاذا تمَّ بنفسِہ لم توجب الشرکۃَ الاّ فیما یفتقرُ الیہ وَلِھٰذا قلنا فی قولِ الرجلِ لامرأتہ اِن دخلتِ الدارَ فانتِ طالقٌ وعبدی حرٌّ اِنّ العتقَ یتعلقُ بالشرطِ لانہٗ فی حقِ التعلیقِ قاصرٌ ۔

ترجمہ اور انہیں وجوہ فاسدہ میں سے ایک وجہ وہ ہے جو ان میں سے بعض نے کہا کہ لفظ کے اندر قران (ملاپ) حکم کے اندر قران کو واجب کرتا ہے جیسے ان میں سے بعض کا قول ہے، اللہ تعالیٰ کے فرمان وَاَقِیْمُوا الصَّلٰوۃَ وَاٰتُوا الزَّکٰوۃَ میں کہ قران اس بات کو واجب کرتا ہے کہ بچہ پر زکوٰۃ نہیں ہے، انہوں نے کہا ہے اس لئے کہ عطف مشارکت کا تقاضا کرتا ہے اور انہوں نے جملۂ ناقصہ پر قیاس کیا ہے جبکہ اس کا عطف کیا جائے کاملہ پر اور یہ فاسد ہے اس لئے کہ شرکت جملۂ ناقصہ میں واجب ہوتی ہے اس کے محتاج ہونے کی وجہ سے اس کلام کی جانب جس کے ذریعہ وہ تام ہو جائے پس جبکہ کلام بذاتِ خود تام ہو جائے تو شرکت واجب نہ ہوگی مگر اس چیز میں جس کی جانب احتیاج ہو اور اسی وجہ سے ہم نے کہا ہے مرد کے اس قول میں اپنی بیوی سے ان دخلتِ الدار فانتِ طالق وعبدی حرٌ، کہ عتق شرط کے ساتھ متعلق ہوگا، اس لئے کہ یہ تعلیق کے حق میں قاصر ہے۔

تشریح یہ وجوہ فاسدہ میں سے آخری وجہ فاسدہ ہے امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ جب دو حکموں کو ایک ساتھ جوڑ کر بیان کیا جائے تو یہ اس بات کی علامت ہوگی کہ ان دونوں کے درمیان حکم کے اعتبار سے بھی جوڑ ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے اقیموا الصلوٰۃ وآتوا الزکوٰۃ، یہاں زکوٰۃ کو نماز کے ساتھ جوڑ کر بیان فرمایا گیا ہے لہٰذا ان دونوں کے درمیان حکم کے اندر بھی اتحاد ہوگا اور کہا جائیگا کہ جیسے بچہ کے اوپر نماز فرض نہیں ہے ایسے ہی بچہ کے اوپر زکوٰۃ فرض نہیں ہے۔

مسئلہ ہمارے نزدیک بھی یہی ہے کہ بچہ پر زکوٰۃ نہیں ہے مگر ہم کو اختلاف اس استدلال سے ہے اور ہم دوسری نص سے استدلال کرتے ہیں کہ حدیث میں آیا ہے کہ بچہ پر زکوٰۃ نہیں ہے۔ امام مالکؒ نے استدلال کرتے ہوئے کہا ہے کہ عطف مشارکت کو چاہتا ہے اور جیسے جب جملۂ ناقصہ کا جملۂ کاملہ پر عطف ہوتا ہے اور دونوں جملوں کا خبر میں اشتراک ہوتا ہے ایسے ہی اگر جملۂ کاملہ کا جملۂ کاملہ پر عطف کیا جائے تو وہاں اگرچہ خبر کا اشتراک تو نہ ہو سکے گا لیکن حکم کے اندر اشتراک مانا جائے گا۔ تو انہوں نے کاملہ کے کاملہ پر عطف کو ناقصہ کے کاملہ پر عطف کے اوپر قیاس کیا ہے لیکن ہم نے اس کو وجوہ فاسدہ میں سے شمار کیا ہے کیونکہ ناقصہ میں خبر کی ضرورت ہے اس لئے وہ کاملہ کا محتاج ہے اور کاملہ دوسرے کاملہ کا محتاج نہیں ہے تو شرکت بھی نہ ہو سکے گی، ہاں اگر کاملہ میں بھی یہ بات ہو جائے کہ وہ دوسرے کاملہ کا کسی چیز میں محتاج ہو۔ جہاں تک احتیاج ہے وہاں تک شرکت ثابت ہوگی مثلاً کسی نے اپنی بیوی سے کہا ان دخلتِ الدار فانتِ طالق وعبدی حر۔ دونوں جملے کامل ہیں مگر دوسرا جملہ کامل ہونے کے باوجود تعلیق میں اول کا محتاج ہے تو اس سلسلہ میں شرکت ثابت ہوگی اور کہا جائے گا کہ جس طرح مخاطبہ کا مطلّقہ ہونا معلق بالشرط ہے ایسے ہی غلام کی آزادی بھی معلق بالشرط ہوگی، کیونکہ یہاں دلالتِ حال کا یہی تقاضا ہے کہ متکلم کا ودونوں میں تعلیق ہے تنجیز نہیں ہاں اگر شوہر یوں کہتا ان دخلتِ الدار فانتِ طالق وزینب طالق تو یہاں زینب کی طلاق معلق نہیں ہے بلکہ منجز ہے کیونکہ اگر اس کا مقصد تعلیق ہوتا تو وہ زینب کی خبر بیان نہ کرتا، پھر مصنفؒ وجوہ فاسدہ سے فراغت کے بعد خاص کی بعض اقسام کو بیان کرتے ہیں یعنی امر کا کیونکہ اصولِ فقہ کی مباحثِ کثیرہ امر سے تعلق رکھتی ہیں لہٰذا مصنف رح فرماتے ہیں۔

فصل فی الامر

سبق نمبر ۲۳

وَهُوَ مِنْ قَبِيلِ الوَجهِ الاوّلِ مِنَ القسمِ الاوّلِ مِمّا ذَكَرنا مِنَ الاقسامِ فانَّ صيغةَ الامرِ لفظٌ خاصٌ من تصاريفِ الفعلِ وُضِعَ لمعنىً خاصٍ وهو طلبُ الفعلِ ۔

ترجمہ:۔ یہ فصل ہے امر کے بیان میں اور یہ تقسیم اول کی قسم اول میں سے ہے یعنی ان اقسام میں سے جنکو ہم ذکر کر چکے ہیں اس لئے کہ صیغۂ امر لفظ خاص ہے فعل کی گردانوں میں سے جو خاص معنیٰ کے لئے وضع کیا گیا ہے اور وہ طلب فعل ہے

تشریح:۔ یعنی امر بھی خاص کی قبیل سے ہے اس لئے کہ خاص کے معنیٰ اس کے اوپر مکمل طریقہ پر صادق ہیں اس کی مزید تفصیل نور الانوار میں گذر چکی ہے ۔

وَمُوجِبُهُ عِندَ الجُمهُورِ الالزَامُ اِلّا بدليلٍ وَالامرُ بَعدَ الحَظرِ وَقَبلَهُ سَوَاءٌ

ترجمہ:۔ اور امر کا موجب جمہور کے نزدیک الزام (وجوب) ہے مگر کسی دلیل کی وجہ سے اور امر ممانعت کے بعد اور اس سے پہلے برابر ہے ۔

تشریح:۔ نور الانوار اور اس کے حاشیہ میں امر کا سولہ معنیٰ کے لئے مستعمل ہونا آپ جان چکے ہیں مگر امر کے حقیقی معنیٰ کیا ہے تو بتایا کہ حقیقی معنیٰ وجوب و الزام ہے جب تک کوئی ایسا قرینہ نہو کہ اس کو اسکے معنیٰ حقیقی سے پھیر دے تو امر کو اس کے حقیقی معنیٰ پر محمول کیا جائے گا، اور جب کوئی قرینہ اس کے خلاف قائم ہو جائے تو علیٰ حسب المقام دوسرے معنیٰ پر محمول کیا جائے گا ۔

محض شوافع کا کہنا ہے کہ جب امر ممانعت کے بعد وارد ہو تو اباحت کے لئے ہوگا ورنہ وجوب کے لئے ہوگا اور دلیل میں یہ آیت پیش کرتے ہیں، واذا حللتم فاصطادوا، مگر ان سے پوچھا جائے کہ فرمانِ باری فاذا انسلخ الاشہر الحرم، فاقتلوا المشرکین حیث وجدتموہم، میں کیا جواب ہوگا، تو ان کی تردید کرتے ہوئے مصنف نے فرمایا کہ بہر صورت امر کے معنیٰ حقیقی وجوب والزام ہے خواہ حظر کے بعد ہو یا پہلے، موجب سے مراد الاثر الثابت ہے موجَب بفتح الجیم اور مقتضیٰ اور حکم فقہاء کے نزدیک مترادف الفاظ ہیں ۔

وَلَا مُوجَبَ لَهُ فِي التَّكرَارِ وَلَا يَحتَمِلُهُ لِاَنَّ لَفظَ الامرِ صِيغَةٌ اُختُصِرَت لِمَعنَاهَا مِن طَلَبِ الفِعلِ لٰكِنَّ لَفظَ الفِعلِ فَردٌ فَلَا يَحتَمِلُ العَدَدَ ۔

ترجمہ:- اور نہیں موجب امر کا تکرار میں اور نہ تکرار کا احتمال رکھتا ہے اس لئے کہ لفظِ امر ایک صیغہ ہے جس کو طلبِ فعل سے اپنے معنیٰ کے لئے مختصر کیا گیا ہے لیکن لفظِ فعل فرد ہے تو وہ عدد کا احتمال نہیں رکھے گا۔

تشریح:- اشاعرہ میں سے ابو اسحٰق اسفرائنیؒ کہتے ہیں کہ امر تکرار کا تقاضا کرتا ہے اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ امر تکرار کا احتمال رکھتا ہے اور ہمارے نزدیک امر میں نہ تکرار کا تقاضا ہے اور نہ اس کا احتمال ہے۔ فریق مخالف نے اقرع بن حابسؓ کے قول العامنا ہذا یا رسول اللہ ام للابد سے استدلال کرتے ہوئے تکرار امر کا موجب بنایا ہے اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ اِضرِبْ، اطلبُ منک ضرباً کا مختصر ہے جو نکرہ ہے اثبات میں خصوص کا فائدہ دیتا ہے لیکن خصوص عموم کی فرع ہے تو اس میں عموم و تکرار کا بھی احتمال ہوا اور بوقت قرینہ اس کو عموم پر محمول کیا جائے گا۔

جب امام شافعیؒ کے نزدیک امر میں احتمالِ تکرار ہے تو جب شوہر نے اپنی بیوی سے کہا طلقی نفسک اور دو کی نیت کی تو دو واقع ہو جائینگی اور ہمارے نزدیک ایک واقع ہوگی ورنہ دو میں تعدد ہے جو جنسیت کے منافی ہے، ہماری دلیل یہ ہے کہ امر فعل ہی سے مختصر ہے یعنی اصل میں تھا اطلب منک الضرب، اور وہ مصدر جس سے یہ مختصر ہے وہ اس فعل کی حقیقت کا ایک فرد ہے اور فرد عدد کا احتمال نہیں رکھتا لہٰذا یہ نہ عموم کو مقتضی ہوگا اور نہ محتمل اور موجب اور محتمل میں فرق یہ ہے کہ موجب بغیر نیت کے ثابت ہوتا ہے اور محتمل بغیر نیت کے بالکل ثابت نہیں ہوتا۔

وَلِهٰذَا قُلْنَا فِیْ قَوْلِ الرَّجُلِ لِامْرَأَتِہٖ طَلِّقِیْ نَفْسَكِ اِنَّہٗ یَقَعُ عَلَی الْوَاحِدَةِ وَلَا تَعْمَلُ نِیَّةُ الثِّنْتَیْنِ فِیْہِ لِاَنَّہٗ نِیَّةُ الْعَدَدِ اِلَّا اَنْ تَکُوْنَ الْمَرْأَةُ اَمَةً لِاَنَّ ذٰلِكَ جِنْسُ طَلَاقِهَا فَصَارَ مِنْ طَرِیْقِ الْجِنْسِ وَاحِدًا۔

ترجمہ:- اور اسی وجہ سے ہم نے کہا مرد کے اس قول میں اپنی بیوی سے کہ تو اپنے کو طلاق دیدے کہ یہ ایک پر واقع ہوگا اور اس میں دو کی نیت کارگر نہ ہوگی اس لئے کہ یہ عدد کی نیت ہے مگر یہ کہ عورت باندی ہو اس لئے کہ یہ (دو طلاق) اس کی طلاقِ جنس ہے تو یہ (دو طلاق) جنس کے طریقہ سے ایک ہو جائے گی۔

تشریح:- جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ امر میں نہ احتمالِ تکرار ہے اور نہ امر تکرار کا تقاضا کرتا ہے بلکہ یہ مصدر کے درجہ میں ہے جو جنس ہے، اور جنس میں توحد کے معنیٰ ملحوظ ہوتے ہیں اور توحّد اور تعدد میں منافات ہے اس لئے جنس میں تعدد کا احتمال نہ ہوگا لیکن فرد ایک حقیقی ہوتا ہے اور ایک حکمی اور اعتباری لہٰذا طلاق کا فرد حقیقی ایک ہے اور تین طلاق کا چونکہ منتہا ہے اس لئے تین کو طلاق کا فرد حکمی کہا جائے گا اور جنس میں من حیث الجنس اقل متعین مراد ہو یا محتمل وہ جنسیت سے نہیں ہٹے گا لہٰذا مثالِ مذکور میں اگر شوہر کی کچھ نیت نہ ہو تو ایک طلاق واقع ہوتی ہے اور اگر دو کی نیت ہو تب بھی ایک اور اگر تین کی نیت ہو تو تین واقع ہوتی ہیں اور اگر دو کی نیت کا اعتبار کر لیا جائے تو یہ عدد ہے جس کا جنس میں احتمال نہیں ہوتا ہاں اگر وہ بیوی کسی کی باندی ہو تو اس کے حق میں دو جنس کا فردِ حکمی ہے اب دو طلاق واقع ہونگی مگر عدد کی حیثیت سے نہیں بلکہ جنس کی حیثیت سے۔

ثم الامرُ المطلقُ عن الوقتِ کالامرِ بالزکوٰۃِ وصَدَقَۃِ الفِطرِ والعُشرِ والکفاراتِ وقَضاءِ رمضانَ والنَّذْرِ المطلقِ لا یوجِبُ الاداءَ علی الفورِ فی الصحیحِ من مذاھبِ اصحابِنا ۔

ترجمہ پھر وہ امر جو وقت سے مطلق ہے جیسے زکوٰۃ کا حکم اور صدقۂ فطر کا حکم اور عشر اور کفارات کا حکم اور رمضان کی قضاء کا حکم اور نذر مطلق ہمارے اصحاب کے صحیح مذہب کے مطابق فی الفور اداء کو واجب نہیں کرتے

تشریح پھر امر کی دو قسمیں ہیں ۱ مطلق ۲ مقید۔ مطلق وہ ہے جس میں یہ قید نہ ہو کہ اس وقت میں اس کو اداء کرنا ہے جیسے زکوٰۃ اور عشر اور کفارات اور رمضان کی قضاء اور نذر مطلق یہ سب کے سب مطلق ہیں، تو ان میں وجوب علی التراخی ہے یا علی الفور تو اگرچہ اس میں اختلاف ہے مگر حضرت مصنفؒ نے فرمایا کہ ہمارے اصحاب کا صحیح مذہب یہ ہے کہ ان میں وجوب علی التراخی ہے (وللتفصیل مقام آخر)

سبق نمبر ۲۴

امر کی دو قسمیں ہیں مطلق اور مقید، مطلق کا بیان ابھی مذکور ہوا، اب امر مقید کا بیان کیا جائے گا جس کی چار انواع ہیں اس سبق کے اندر نوع اول کا بیان ہوگا اور باقی انواع کا بیان اگلے اسباق میں آرہا ہے، نوع اول کے اندر وقت تین درجات پر فائز ہوتا ہے ۱ وقت مؤدّیٰ کیلئے ظرف ہوتا ہے ۲ وقت اداء کے لئے شرط ہوتا ہے ۳ وقت وجوب کے لئے سبب ہوتا ہے۔ ظرف معیار کے مقابلہ میں آیا ہے معیار اس کو کہتے ہیں کہ زمانہ اور مؤدّیٰ ایک ساتھ شروع اور ایک ساتھ ختم ہوں یعنی مؤدّیٰ پورے زمانہ کو گھیرے ہوئے ہو۔ اور ظرف اس کو کہتے ہیں کہ مؤدّیٰ سے فراغت کے بعد کچھ وقت فاضل بچ جائے اول کی مثال روزہ اور ثانی کی مثال نماز کا وقت ہے اداء کے لئے شرط ہونے کا یہ مطلب ہے کہ مامور بہ کی ادائیگی وقت سے پہلے نہیں ہوسکتی، اور سبب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وقت وجوب کا سبب ہو یعنی مامور بہ کے وجوب میں وقت کی تاثیر ہو یہاں تک کہ اوصافِ وقت کے بدلنے سے مامور بہ کے اندر کمال ونقصان پیدا ہوتا ہے پھر ظرف تو پورا وقت ہے اور سببِ وجوب کونسا وقت ہے اول یا وسط یا آخر، پہلی صورت میں وسط اور آخر میں اداء کرنے والا قضاء کرنے والا ہوگا اور دوسری صورت میں اول قبل از وقت اور آخر میں قضاء پڑھنے والا ہوگا اور تیسری صورت میں اول و وسط میں اداء درست نہ ہونی چاہئے حالانکہ یہ ساری باتیں خلافِ اصول ہیں لہٰذا اصول یہ مقرر ہوا کہ وقت کے اجزاء میں جو جزء بھی اداءِ صلوٰۃ سے بالکل متصل ہے وہی سبب وجوب ہے لہٰذا اب اشکالات سابقہ وارد نہ ہوں گے یعنی وقت کا جزء اول سببِ وجوب ہوتا اگر نماز اس میں ادا کی جاتی ورنہ جزء ثانی پھر ثالث پھر رابع وھلم جرّا ۔ یہاں تک کہ جب وقت کا جزء آخر آگیا جس کے آگے کوئی جزء نہیں اب انتقال موقوف ہو جائے گا اور امام زفرؒ کے نزدیک

یہ سلسلہ ایسے ہی چلے گا مگر جب وقت میں تنگی ہوگی یعنی صرف اتنا وقت رہ گیا جس میں چار رکعت نماز پڑھی جاسکتی ہے اب انتقال موقوف ہوگیا اور کمال ونقصان میں اس جزء آخر کا جو حال ہوگا وہی حال مؤدّٰی کا ہوگا مثلاً فجر میں ایسا ہوا تو چونکہ وہاں جزء ناقص نہیں بلکہ پورا وقت کامل ہے اور درمیان میں سورج طلوع ہوگیا تو نماز فاسد ہوجائیگی اس لئے کہ نماز واجب ہوئی تھی کامل ہوکر اور ادا کی جارہی ہے نقصان کے ساتھ اور یہی بات اگر عصر میں پیش آجائے تو نماز فاسد نہ ہوگی اس لئے جیسی واجب ہوئی ویسی ادا کی جاچکی ہے، بہرحال یہ گفتگو اس وقت ہے کہ وقت نہ گذرا ہو ورنہ اگر وقت گذر جائے اب اس کا سبب وجوب وقت کامل ہوگا اور اس مؤدّی کی نقصان کے ساتھ ادائیگی صحیح نہ ہوگی جب یہ تفصیلات ذہن نشیں ہوگئیں تو اب عبارات ملاحظہ فرمانے جائیں ۔

وَالمقيَّدُ بالوقتِ انواعٌ نوعٌ جُعِلَ الوقتُ ظرفًا للمؤدّٰی وشرطًا للاداءِ وسببًا للوجوبِ وهو وقتُ الصلوٰةِ ألا ترى انّه يفضلُ عن الاداءِ فكان ظرفًا لا معيارًا والاداءُ يفوتُ بفواتِه فكان شرطًا والاداءُ يختلفُ باختلافِ صفةِ الوقتِ ويفسدُ التعجيلُ قبلَهُ فكان سببًا ۔

ترجمہ اور جو امر مقید ہے وقت کے ساتھ اس کی چند انواع ہیں، ایک نوع یہ ہے کہ وقت کو مؤدّی کے لئے ظرف اور ادار کے لئے شرط اور وجوب کے لئے سبب قرار دیا گیا ہو اور یہ نماز کا وقت ہے کیا آپ نہیں دیکھتے کہ وقت ادار سے فاضل رہتا ہے تو وقت ظرف ہوگا نہ کہ معیار اور ادا فوت ہوجاتی ہے وقت کے فوت ہونے سے تو ہوگا وقت شرط اور ادار مختلف ہوتی ہے وقت کی صفت کے اختلاف سے اور فاسد ہے ادار کی تعجیل وقت سے پہلے تو وقت سبب ہوگا ۔ اس کی تشریح ماقبل کی تقریر میں گذر چکی ہے ۔

تنبیہ :۔ نفسِ وجوب کا سببِ حقیقی بندوں کے لئے اللہ کی نعمتوں کا لگاتار توارد ہے اور چونکہ یہ توارد وقت میں ہوتا ہے اس لئے اس کا قائم مقام وقت ہوگیا جو کہ سبب ظاہری ہے اور وجوبِ ادار کا سببِ حقیقی فعل کیسا تھ طلب کا وابستہ ہونا ہے اور صیغۂ امر اس کے قائم مقام ہوکر سببِ ظاہری ہے ۔

سوال :۔ آپنے فرمایا کہ وقت ظرف بھی ہے اور سبب بھی مگر یہ کیسے ہوسکتا ہے اس لئے کہ یہ تو اجتماع ضدین ہے اس لئے کہ سبب مسبب پر تقدیم چاہتا ہے اور ظرف کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ مظروف اس سے پہلے نہ ہوسکے اسلئے کہ ظرف کہتے ہیں اس کو جس کے اندر مظروف ادا کیا جائے نہ کہ اس کے بعد ؟

جواب :۔ ظرف پورا وقت ہے اور شرط مطلق وقت ہے اور سبب وہ جزء ہے جو ادائیگی سے متصل ہے اور قضار کے اندر سبب پورا وقت ہے اسی جواب کو سمجھانے کے لئے مصنف رح فرماتے ہیں ۔

والاصلُ فی هذا النوعِ انّه لمّا جُعِلَ الوقتُ ظرفًا للمؤدّٰی وسببًا للوجوبِ لم يستقيمْ ان

يكون كل الوقت سببًا لان ذلك يوجب تاخير الاداء عن وقته او تقديمه على سببه فوجب ان يجعل بعضه سببًا وهو الجزء الذي يتصل به الاداء -

ترجمہ اور اصل اس نوع میں یہ ہے کہ جب وقت کو مودٰی کے لئے ظرف اور وجوب کے لئے سبب بنایا گیا تو یہ بات درست نہ ہوگی کہ کل وقت سبب ہو جائے اس لئے کہ یہ واجب کرتا ہے ادار کی تاخیر کو اس کے وقت سے یا اس کی تقدیم کو اس کے سبب پر پس واجب ہے یہ بات کہ بعض وقت سبب کر دیا جائے اور وہ بعض وہ جزر ہے جس سے ادائیگی متصل ہے ۔

تشریح یعنی اگر سبب کا لحاظ کریں تو ظرفیت فوت ہو جائے گی اور ظرف کا لحاظ کریں تو سببیت فوت ہو جائیگی یعنی اگر پورے وقت کو سبب کہدیا جائے تو مامور بہ کی ادائیگی بعد الوقت ہوگی یا قبل الوقت یا وقت کے اندر پہلی صورت میں ظرفیت کے معنی فوت ہو جاتے ہیں اس لئے کہ ظرفیت وقت کے اندر ادار کو چاہتی ہے اور دوسری صورت میں ظرفیت کے معنی کی رعایت ہے مگر سببیت کے معنی مفقود ہیں کیونکہ یہاں مسبب کی سبب پر تقدیم یا میث لازم آتی ہے حالانکہ سبب مسبب پر مقدم ہوتا ہے ۔ لھذا یوں کہنا لازمی ہوگا کہ سبب وہ جزر لایتجزی ہے جو ادار کے آغاز سے متصل ہے ۔

فان اتصل الاداء بالجزء الاول كان هو السبب والا ينتقل السببية الى الجزء الذي يليه لانه لما وجب نقل السببية عن الجملة وليس بعد الجملة جزء مقدر وجب الاقتصار على الادنى ولو يجز تقريره على ما سبق قبيل الاداء لان ذلك ينتقل الى ان يتغيق الوقت الى التخطي من القليل بلا دليل

ترجمہ پس اگر وہ ادا جزر اول سے متصل ہو تو وہی سبب ہوگا ورنہ سببیت اس جزر کی جانب منتقل ہو جائے گی جو اس سے متصل ہے اس لئے کہ جب کہ واجب ہے سببیت کو منتقل کرنا تمام سے اور نہیں ہے جمیع وقت کے بعد کوئی جزر معین تو ادنی پر اکتفار واجب ہے اور جائز نہیں معنی سببیت کا تعین کرنا ان اجزار کے اوپر جو ادا سے پہلے گذر چکے ہیں اس لئے کہ پہنچا دے گا متجاوز ہونے کی جانب قلیل سے بغیر کسی دلیل کے ۔

تشریح یعنی اگر مامور بہ کو وقت کے جزر اول میں ادا کر لیا تو وہی جزر اول سبب وجوب ہوگا ورنہ دوسرے جزر کی جانب انتقال سببیت کا سلسلہ چلتا رہے گا اس لئے کہ پورا وقت سبب ہو یہ تو ہو نہیں سکتا تھا (کمامر) پھر وقت کا کوئی مخصوص حصہ مثلاً اس کا ربع، ثلث، خمس وغیرہ سبب ہو یہ ترجیح بلا مرجح تھی تو ضروری ہوا کہ ادنی مقدار پر اکتفار کر کے اس کو سبب وجوب قرار دیا جائے اور ادنی مقدار جزر لایتجزی کی مقدار ہے

سوال :- ادار سے پہلے وقت کے جو اجزار گذر چکے ہیں ان کو سبب کہنے میں کیا خرابی ہے ؟

جواب :۔ دلیل کا تقاضا تو یہ ہے کہ پورا وقت سبب ہو جیسے قضا ر میں یا جزر ادنی، تو ان کے علاوہ کے اندر سببیت کو ثابت کرنا قلیل (جزر لا تجزی) سے بغیر دلیل کے اعراض و تجاوز ہے ۔

ثم کذلک ینتقل الی ان یتضیق الوقت عند زفرؒ والی آخر جزء من اجزاء الوقت عندنا فتتعین السببیۃ فیہ لما یلی الشروع فی الاداء اذ لم یبق بعدہ ما یحتمل انتقال السببیۃ الیہ فیعتبر حالہ فی الاسلام والبلوغ والعقل والجنون والسفر والاقامۃ والحیض والطہر عند ذلک الجزء ویعتبر صفۃ ذلک الجزء فان کان ذلک الجزء صحیحاً کما فی الفجر وجب کاملاً فاذا اعترض الفساد بطلوع الشمس بطل الفرض وان کان ذلک الجزء فاسداً کما فی العصر یستانف فی وقت الاحمرار وجب ناقصاً فیتادی بصفۃ النقصان ۔

ترجمہ پھر ایسے ہی معنی سببیت منتقل ہوتے رہیں گے یہاں تک کہ وقت تنگ ہو جائے زفرؒ کے نزدیک اور وقت کے اجزاء میں سے جزء آخر کی جانب ہمارے نزدیک تو متعین ہے سببیت اس میں (وقت ناقص میں) اس جزء کے لئے جو کہ متصل ہے ادار کے آغاز سے اس لئے کہ نہیں باقی ہے اس جزء کے بعد کوئی ایسا جزء جس کی جانب انتقالِ سببیت کا احتمال ہو تو اعتبار کیا جائے گا مکلف کے حال کا اسلام اور بلوغ اور جنون اور سفر اور اقامت اور حیض اور طہر میں اس جزء کے وقت کا اور اعتبار کیا جائے گا اس جزء کی صفت کا تو اگر وہ جزء صحیح ہو جیسا کہ فجر میں تو نماز واجب ہوئی اس حال میں کہ کامل ہے پس جبکہ عارض ہوا فساد سورج نکلنے سے تو فرض باطل ہو گیا اور اگر وہ جزء فاسد ہو جیسا کہ عصر میں ہے درانحالیکہ وہ شروع کرے احمرار کے وقت میں تو نماز واجب ہوئی ہے اس حال میں کہ وہ ناقص ہے تو وہ ادار ہو گی نقصان کی صفت کے ساتھ ۔

تشریح یعنی انتقال سببیت کا سلسلہ من جزء الی جزء چلتا رہے گا ہمارے نزدیک آخری جزء تک جو تکبیر تحریمہ کی مقدار ہے اور امام زفرؒ کے نزدیک وہاں تک یہ سلسلہ چلے گا کہ وقت اتنا باقی رہ جائے جس میں صرف چار رکعت پڑھی جاسکتی ہیں اس لئے کہ اس کے بعد بھی انتقال ہو یہ امر کے اور شریعت کے خلاف ہے

بہر حال علی حسب القولین جب عدم انتقال کا موقع آجائے تو اس وقت تکلیف کا جو حال ہو گا وہی معتبر ہو گا اور اس جزء کا جو حال ہو گا مامور کا بھی ویسا ہی حال ہو گا لہذا وقت کا اتنا جزء باقی ہے جس میں تکبیر تحریمہ کہی جاسکتی ہے اور اس وقت میں کافر مسلمان ہو گیا یا بچہ بالغ ہو گیا یا مجنون کا جنون زائل ہو گیا یا مقیم مسافر ہو گیا یا مسافر مقیم ہو گیا یا عورت کو حیض آگیا یا حائضہ پاک ہو گئی تو ان سب پر یہ نماز فرض ہو جائے گی اور اس وقت میں مقیم ہونے پر یہ نماز پوری بدونِ قصر واجب ہو گی اور مسافر ہونے والے پر مسافروں جیسی نماز واجب ہو گی اور مامور بہ کے کمال و نقصان میں بھی اس جزء کو دخل ہو گا لہذا مذکورہ طریقہ کے مطابق نماز فجر کا فساد اور

عصر کا عدمِ فساد ظاہر ہوا۔

تنبیہ[1]: بعض محققین نے لکھا ہے کہ عوام کو بوقت طلوع نماز سے نہ روکا جائے ورنہ وہ بالکل ہی نماز ترک کردیں گے۔ درمختار ص۲۷۰ ج۱، بحر ص۲۵۱ ج۱

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں منع نہ کرنے سے یہ مراد نہیں کہ انکی نماز کی صحت کا حکم لگا دیا جائے۔ قلت یہ حکم اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ یہ اندیشہ ہو کہ لوگ بالکل نماز ترک کردیں گے اور عوام میں عموماً یہ حالت نہیں پائی جاتی

تنبیہ[2]: علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ وقت یا اس کے کسی جزء میں نقصان نہیں ہے بلکہ اس وقت کی ادائیگی میں نقصان ہے چونکہ اس میں سورج کے پجاریوں کے ساتھ تشبہ ہے تو جب اسوقت میں ادائیگی واجب ہے تو اس نقصان کا تحمل کیا جائے گا اور جب اس جزء میں ادا نہ کرسکا تو کامل بنکر نماز واجب ہوگی اسی وجہ سے قضاء وقتِ کامل میں واجب ہوگی۔ فتدبر

ولا يلزمُ على هٰذا ما اذا ابتدأ العصرَ في اولِ وقتهٖ ثم مَدَّهٗ الى ان غربتِ الشمسُ فانهٗ لا يفسد لان الشرعَ جعل لهٗ حقَّ شغلِ كلِ الوقتِ بالاداءِ فجُعل ما يتصل بهٖ من الفسادِ بالبناءِ عفواً لان الاحترازَ عنه مع الاقبالِ على الصلوٰةِ متعذرٌ ۔

ترجمہ اور نہیں الزام دیا جائے گا اس تقریر کے مطابق اس وقت جبکہ مصلی عصر کی ابتداء کرے عصر کے اول وقت میں پھر عصر کو دراز کرے یہاں تک کہ سورج غروب ہو جائے پس بے شک یہ نماز فاسد نہ ہوگی اس لئے کہ شریعت نے کردیا ہے اس کے لئے حق پورے وقت کو مشغول کر دینے کا ادار کے ساتھ تو کر دیا جائے گا اس فساد کو جو اس سے متصل ہے معاف (عزیمت پر) بنار کرنے کی وجہ سے اس لئے کہ فساد سے احتراز (عزیمت کے طریقہ پر) نماز پر متوجہ ہونے کے ساتھ متعذر ہے۔

تشریح یہاں ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ آپ نے فرمایا کہ جو نماز کامل وقت میں واجب ہوتی ہے اس کی ادائیگی بھی کمال کے طریقہ پر واجب ہوگی، لہذا ایک شخص نے عصر کی نماز کو اول وقت میں شروع کردیا اور اتنا دراز کیا کہ سورج غروب ہوگیا تو اس کی نماز فاسد ہونی چاہئے۔ تو اس کا جواب دیا گیا کہ اس نے عزیمت پر عمل کیا ہے کیونکہ عزیمت یہ ہے کہ پورے وقت کو ادار عبادت میں گذار دے اور جب عزیمت پر اس کے بغیر عمل نہیں ہو سکتا تو پھر فساد کا حکم کیونکر ہوگا اور بحوالہ شامی جو بات ہم نقل کر چکے ہیں اس سے یہ اعتراض وارد نہیں ہوتا کہ فساد تشبہ بعبدۃ الشمس کی وجہ سے ہے بالفاظِ دیگر تاخیر کیوجہ سے نہ کہ عزیمت پر عمل کرنے کیوجہ سے۔

واما اذا خلا الوقتُ عن الاداءِ فالوجوبُ يضافُ الى كلِ الوقتِ لزوالِ الضرورةِ الداعيةِ عنِ الكلِ الى الجزءِ فوجبَ بصفةِ الكمالِ فلا يتأدّى بصفةِ النقصانِ في الاوقاتِ الثلثةِ

المکروهة بمنزلة سائر الفرائض

ترجمہ اور بہرحال جب وقت ادا سے خالی ہو جائے تو وجوب پورے وقت کی جانب مضاف ہوگا اس ضرورت کے زوال کی وجہ سے جو کل سے جزء کی جانب داعی تھی پس واجب واجب ہوگا صفتِ کمال کے ساتھ تو صفتِ نقصان کے ساتھ ان اوقات ثلاثہ میں ادا نہ ہوگا جو مکروہ ہیں تمام فرائض کے درجہ میں۔

تشریح جب وقت گذر گیا اور نماز نہیں پڑھی اب پورے وقت کو سببِ وجوب قرار دیا جائے گا کیونکہ جس مجبوری کی وجہ سے کل سے جزء کی جانب عدول کیا تھا اب وہ مجبوری ختم ہو چکی ہے لہذا اس نماز کو صفتِ کمال کے ساتھ ادا کرنا ضروری ہے اور اوقاتِ ثلاثہ ممنوعہ میں یعنی بوقت طلوع اور غروب اور استواء کے وقت اس کو ادا کرنا جائز نہ ہوگا، جیسا کہ تمام فرائض کو اوقاتِ مکروہہ میں ادا کرنا جائز نہیں ہے۔

تنبیہ: یہ امر مقید کی نوعِ اول کا بیان تھا جس کا حکم یہ ہے کہ اس میں نیت کا تعین شرط ہے یعنی یوں کہے نویتُ ان اصلی ظهر الیوم، اور مطلق نیت سے یہ نوع ادا نہ ہوگی، اس لئے کہ وقت وقتی اور غیر وقتی قضا اور نوافل کی صلاحیت رکھتا ہے تو تعیین نیت امر لابدی ہے۔ اب مصنفؒ نوع ثانی کا ذکر فرمائیں گے۔

سبق نمبر ۲۵

وَالنوعُ الثانی ما جُعل الوقتُ معیاراً لہ وسبباً لوجوبہ وھو وقتُ الصومِ الاترٰی انہ قُدّر بہ واُضیفَ الیہ ومن حکمہ ان لایبقٰی غیرہ مشروعاً فیہ فیصابُ بمطلق الاسمِ ومع الخطاءِ فی الوصفِ الا فی المسافرِ ینوی واجباً اٰخر عند ابی حنیفۃ ولو نوی النفلَ ففیہ روایتان واما المریض فالصحیح عندنا انہ یقع صومُہ عن الفرضِ بکل حالٍ لان رخصتہ متعلقۃ بحقیقۃ العجزِ فیظھرُ بنفسِ الصومِ فواتُ شرطِ الرخصۃِ فیلحقُ بالصحیحِ واما المسافرُ فیستوجبُ الرخصۃَ بعجزٍ مقدرٍ لقیامِ سببہِ وھو السفرُ فلایظھرُ بنفسِ الصومِ فواتُ شرطِ الرخصۃِ فلایبطلُ الترخیصُ. فیتعدّٰی حینئذٍ بطریقِ التنبیہِ الی حاجتہ الدینیۃ

ترجمہ اور نوع ثانی وہ ہے جس میں وقت کو مؤدّٰی کے لئے معیار اور وجوب کیلئے سبب قرار دیا گیا ہو اور وہ روزہ کا وقت ہے کیا دیکھتے نہیں کہ روزہ مقدر رہے وقت کے ساتھ اور مضاف ہے وقت کی جانب اور اس کے حکم میں سے یہ ہے کہ اس میں اس کا غیر مشروع بنکر باقی نہیں رہے گا پس اس کو حاصل کرلیا جائے گا مطلق اسم صوم کے ساتھ اور وصف کے اندر غلطی کرنے کے ساتھ مگر مسافر کے اندر کہ وہ نیت

کرے واجب آخر کی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اور اگر مسافر نفل کی نیت کرے تو اس میں دو روایتیں ہیں، اور بہرحال مریض پس صحیح ہمارے نزدیک یہ ہے کہ اس کا روزہ فرض سے واقع ہوگا ہر حال میں اس لئے کہ مسافر کی رخصت متعلق ہوتی ہے عجز کی حقیقت کے ساتھ تو ظاہر ہوگا نفسِ صوم سے رخصت کی شرط کا فوات تو مریض تندرست کے ساتھ لاحق ہوگا، اور بہرحال مسافر پس وہ رخصت کا مستحق ہوتا ہے عجزِ مقدر کے ساتھ عجز کے سبب کے قائم ہونیکی وجہ سے اور وہ سفر ہے تو نفسِ صوم سے رخصت کی شرط کا فوات ظاہر نہ ہوگا پس مسافر کا ترخص بالکل باطل نہ ہوگا تو یہ ترخص متعدی ہوگا دلالت کے طریقہ پر اس کی حاجت دینیہ کی جانب۔

تشریح یہ امر مقید کی نوع ثانی کا بیان ہے جس میں ثانی اور ثالث بات وہی ہے جو اول میں گذر چکی البتہ اتنا فرق ہے کہ نوع اول میں وقت مؤدّی کے لئے ظرف ہوتا ہے اور اس میں معیار ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ روزہ دن کی لمبائی اور چوڑائی کے بقدر رہتا ہے جو وقت کے معیار ہونے کی دلیل ہے اور روزہ کی اضافت وقت کی جانب کر کے صومِ رمضان کہتے ہیں یہ وقت کے سبب ہونے کی دلیل ہے اور وقت کے فوات سے روزہ کا فوات اور وقت سے روزہ کا فساد اس بات کی دلیل ہے کہ وقت ادا کے لئے شرط ہے۔

نوع ثانی میں جب وقت معیار ہے تو اس میں کسی غیر کی گنجائش ہی نہیں یہی تو وجہ ہے کہ ایک دن میں ایک ہی روزہ ہوگا اور یہ وقت اسی روزہ کے لئے متعین ہے جس میں تعیین کی حاجت نہیں لہذا مقیم اور تندرست آدمی مطلق نیتِ صوم کریں یا وصف میں غلطی صادر ہو جائے یا واجب آخر اور نفل کی نیت کریں بہر صورت رمضان کا روزہ ادا ہوگا، البتہ مسافر اور مریض میں کچھ تفصیل ہے۔

مسافر کے بارے میں امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ اگر وہ واجبِ آخر کی نیت کرے تو واجب آخر کا روزہ ہوگا اور اگر نفل کی نیت کرے تو امام صاحبؒ سے دو روایتیں ہیں مگر اصح یہ ہے کہ رمضان کا روزہ ہوگا۔ اور مریض کے بارے میں اگرچہ اقوالِ مختلفہ ہیں مگر قولِ مختار یہ ہے کہ اگر اس نے واجب آخر یا نفل کی نیت سے روزہ رکھا تو رمضان کا روزہ ہوگا۔

دونوں کے درمیان فرق کی دلیل یہ ہے کہ مسافر کے افطار کے جواز کا مدار عجزِ تقدیری پر ہے جس کا قائم مقام سفر موجود ہے لہذا جب عذرِ افطار موجود ہے جو بہر صورت ہے اور شریعت نے اس کو حاجت دنیویہ کے پیشِ نظر یہ رخصت دی ہے تو اگر اس رخصت کو مسافر حاجتِ دینیہ میں استعمال کرے تو رخصت بدرجہ اولیٰ کام کرے گی اور واجب آخر کا روزہ درست ہوگا اور مریض کے لئے جوازِ افطار کا مدار عجزِ تحقیقی پر ہے اور اور جب اس نے روزہ رکھ لیا تو معلوم ہوا کہ عجز نہیں ہے لہذا یہ روزہ رمضان کا شمار ہوگا اقوالِ مختلفہ کی تفصیل دیکھئے شامی ص ۸۶ ج ۲۔

وَمِنْ هٰذَا الْجِنْسِ الصَّوْمُ الْمَنْذُوْرُ فِيْ وَقْتٍ بِعَيْنِهٖ لِاَنَّهٗ لَمَّا انْقَلَبَ بِالنَّذْرِ صَوْمُ -

الوقتِ واجبًا لم یبق نفلاً لانہٗ واحدٌ لا یقبل وصفین متضادین فصار واحدًا من ھذا الوجہ فاصیب بمطلق الاسم مع الخطاءِ فی الوصف وتوقف مطلق الامساک علی صوم الوقت وھو المنذور لکنہٗ اذا صامہٗ عن کفارۃٍ او قضاءٍ علیہ یقع عما نوی لان التعیین انما حصل بولایۃ الناذر وولایتہٗ لا تتعداہ فصح التعیین فیما یرجع الی حقہ وھو ان لا یبقی النفل مشروعًا فاما فیما یرجع الی حق صاحب الشرع وھو ان لا یبقی الوقت محتملاً لحقہ فلا

ترجمہ اور اسی جنس سے صوم منذور ہے معین وقت میں اس لئے کہ جب نذر کی وجہ سے صوم الوقت (نفل) واجب سے پلٹ گیا تو وہ نفل باقی نہ رہا اس لئے کہ وہ ایک ہے جو دو متضاد وصفوں کو قبول نہیں کرسکتا تو یہ (صوم الوقت) اس اعتبار سے متعین ہوگیا تو اس کو حاصل کرلیا جائے مطلق اسم صوم سے اور وصف میں غلطی کرنے سے اور موقوف رہے گا مطلق امساک صوم الوقت پر اور وہ منذور ہے لیکن اس نے جب اس وقت روزہ رکھا کفارہ یا اس قضاء کی جانب سے جو اس پر ہے تو اس کی جانب سے واقع ہوگا جس کی اس نے نیت کی اس لئے کہ تعیین نادر کی ولایت سے حاصل ہوئی ہے اور اس کی ولایت اس سے متجاوز نہ ہوگی تو تعیین صحیح ہے اس چیز میں جو اس کے حق کی جانب راجع ہے اور وہ یہ ہے کہ نفل مشروع بنکر باقی نہ ہو۔ پس بہر حال اس چیز میں جو صاحبِ شرع کے حق کی جانب راجع ہو اور وہ یہ ہے کہ وقت باقی نہ رہے اس کے حق کے لئے محتمل بنکر پس نہیں ۔

تشریح اس اعتبار سے کہ وقت معیار ہو سبب نہ ہو رمضان کے روزہ کے مثل نذر معین کا روزہ بھی ہے اگرچہ سبب وجوب دونوں کا الگ الگ ہے یعنی صوم رمضان کا سبب شہود شہر ہے اور صوم نذر کا سبب نذر ہے لیکن اس اعتبار سے دونوں ایک جنس کے ہیں کہ وقت دونوں میں معیار ہے نہ کہ ظرف اور اپنے وقت میں دونوں متعین ہیں ایک میں تعیین اللہ نے کی اور دوسرے میں ناذر نے کہ اس نے نذر کیوجہ سے اس وقت کو جو نفل کے لئے موضوع تھا نفلیت سے وجوب کی طرف نکالدیا تو اس میں تعین ہوگیا لہذا جس طریقہ سے صومِ رمضان مطلق نیت سے اور نفل کی نیت سے اور وصف میں غلطی کرنے کی صورت میں ادا ہوجاتا ہے ایسے ہی نذرِ معین کا روزہ بھی ادا ہوجائے گا اور رمضان کے روزہ میں جیسے رات سے نیت کرنا ضروری نہیں بلکہ اگر زوال سے پہلے پہلے نیت کرلی بشرطیکہ اس سے پہلے دن کے حصہ میں مفطرات سے رُکا رہے تو کافی ہے اسی طرح نذر معین کا بھی حکم ہے ۔

البتہ ان دونوں میں اتنا فرق ہے کہ رمضان میں اگر وہ واجب آخر کی نیت کرے تو اس کی نیت کا اعتبار نہ ہوگا اور رمضان کا روزہ ادا ہوگا اور نذر میں اگر وہ کفارہ یا قضاءِ رمضان کی نیت کرے تو صحیح ہے اور جس کی نیت کریگا وہی روزہ ادا ہوگا یہ فرق اس لئے ہوا کہ معیّن الگ الگ ہیں رمضان کو فقط اسی روزہ کے لئے اللہ نے متعین کردیا جس کو اب کوئی ہٹا نہیں سکتا ۔

اور یہاں متعین کرنے والا نذر کرنے والا ہے تو اس کی تعیین اپنے حق تک کام کرے گی اللہ کے حق میں نہیں

لہٰذا اگر وہ نفل کی نیت کرے تو نذر کا روزہ ادا ہو گا کیونکہ اس نے اس وقت کو نذر کے لئے متعین کیا ہے اور نفل اس پر کوئی اللہ کا حق واجبی نہیں تو اس کی تعیین درست ہے لیکن اگر یہ کفارہ یا قضاء رمضان کی نیت کرے تو پھر وہی ادا ہو گا جس کی نیت کرے گا اس لئے کہ یہ اس پر اللہ کے حق ہیں اور اس کی تعیین اس کے حق میں کارگر ہو گی، اللہ کے حق میں نہیں اس اعتبار سے ان دونوں میں فرق کیا گیا ہے ۔

تنبیہ ۱ :- وتوقف مطلق الامساک الخ یہاں صفت کی اضافت موصوف کی جانب ہے ورنہ اصل عبارت الامساک المطلق ہے مطلق سے مراد جو امساک نیت سے خالی ہو تو یہ امساک لغو نہ ہو گا بلکہ یہ موقوف ہے اگر اس نے نصف النہار سے پہلے نیت کر لی تو روزہ درست ہے تو اس کو تعبیر فرمایا توقف مطلق الامساک الخ سے ۔

تنبیہ ۲ :- نوع ثالث امر مقید کی یہ ہے کہ وقت معیار ہو اور سبب نہ ہو جیسے قضاء رمضان وغیرہ جس میں تعیین نیت کے ساتھ رات سے نیت کرنا ضروری ہے اور اس میں فوات کا بھی احتمال نہیں ہے ۔ مصنفؒ نے اس کو نوع ثانی کی جنس میں سے شمار کیا ہے اور صاحب منار وغیرہ نے اس کو الگ نوع شمار کیا ہے تفصیل کے لئے دیکھئے نور الانوار ص۶۱ ۔

سبق نمبر ۲۶

والنوعُ الثالثُ المُوَقَّتُ بوقتٍ مشكلٍ توسُّعُہ وھو الحج فانہ فرضُ العمرِ ووقتہ اشھرُ الحج وحیاتہ مدۃً یفضل بعضھا لحجۃٍ أُخرىٰ مشکل ومن حکمہ اَنَّ عند محمدٍ یسعُہ التاخیرُ لکن بشرط ان لا یفوتہ فی عمرہ وعند ابی یوسف رح یتعیَّن علیہ الاداءُ فی اشھر الحج من العام الاول احتیاطاً احترازاً عن الفواتِ وظهرَ ذلك فی حق المأثم لا غیر حتی یبقی النفلُ مشروعاً وجوازُہ عند الاطلاق بدلالۃِ تعینٍ من المُؤَدِّی اذ الظاھرُ انہ لا یقصد النفلَ وعلیہ حجۃُ الاسلامِ ۔

ترجمہ اور تیسری نوع وہ امر ہے جو موقت ہے ایسے وقت کے ساتھ جس کا توسّع مشکل ہے اور وہ حج ہے پس بے شک وہ عمر کا فریضہ ہے اور اس کا وقت اشہر حج ہے اور اس کی حیات اتنی مدت تک کہ اس کا بعض حصہ دوسرے حج کے لئے فاضل ہو مشکل ہے اور اس نوع کا حکم محمدؒ کے نزدیک یہ ہے کہ اس کو تاخیر کی گنجائش ہے اس شرط کے ساتھ کہ حج اس سے اس کی عمر میں فوت نہ ہو اور ابو یوسفؒ کے نزدیک اس پر پہلے سال کے اشہر حج میں ادائیگی متعین ہے بربنا احتیاط فوات سے احتراز کرتے ہوئے پس ظاہر ہو گا یہ اختلاف گناہ کے حق میں نہ کہ غیر کے یہاں تک کہ نفل باقی رہے گا مشروع بنکر اور باقی رہے گا حج کا جواز اطلاق کے وقت ایسی دلالت کیوجہ سے جو متعین ہے موؐدی کی جانب سے اس لئے کہ ظاہر یہ ہے کہ وہ ارادہ نہیں کرے گا نفل کا حالانکہ اس کے اوپر حج اسلام ہے ۔

تشریح یہ مصنفؒ کی ترتیب کے مطابق نوعِ ثالث ہے، اس میں اشکال اور اشتباہ ہے کہ وقت کو ظرف کہیں یا معیار تو اس وجہ سے اس کو مشکل کہا گیا ہے، اور حج کے وقت کا مشکل ہونا دو طرح سے ہے
۱ اشہرِ حج، شوال، ذوقعدہ اور ذی الحجہ کے دس دن ہیں حالانکہ حج صرف ذی الحجہ کے کچھ ایام میں ہوتا ہے اور باقی وقت فاضل ہے تو اس اعتبار سے یہ ظرف ہوا اور اگر دیکھا جائے اس اعتبار سے کہ ان اشہرِ حج میں صرف ایک ہی حج ہو سکتا تو یہ معیار کے مشابہ ہے ۲ حج عمر میں ایک ہی مرتبہ فرض ہے تو اگر دوسرا یا تیسرا سال مل جائے تو وقت میں وسعت ہے جون سے سال میں چاہے ادا کرے ادا ہو جائے گا۔ اور اگر دوسرا سال نہ پا سکے تو وقت میں تنگی ہے پھر سالِ اول ہی واجب ہوگی خلاصۂ کلام طریقِ ثانی میں اس اعتبار سے کہ وقتِ حج صرف اشہرِ حج ہے نہ کہ تمام مہینے اس اعتبار سے یہ معیار کے مشابہ ہے اسلئے کہ اس وقت میں صرف ایک ہی حج ہو سکتا ہے اور اس اعتبار سے کہ حیاتِ مکلف حج کا وقت ہے لہذا اگر وہ سالِ اول کے بجائے ثانی اور ثالث وغیرہ میں ادا کرے تو جائز ہے تو حیاتِ مکلف حج کا وقت ہوا حالانکہ یہ حیات ظرف ہے جس میں دوسرے حج کی گنجائش ہے بہر حال وقتِ حج میں دو طرح کا اشکال ہے جیسے مذکور رہا، مصنفؒ نے اشکالِ اول کو بوقت مشکل توسعًا، سے بیان فرمایا ہے اور دوسرے طریق کو فانہ فرض العمر الخ سے بیان فرمایا ہے۔

بہر حال طریقِ ثانی کے اعتبار سے اس کے اندر توسع اور تنگی کا پہلو سامنے آیا تو امام محمدؒ نے توسع کا پہلو اختیار کرتے ہوئے فرمایا کہ وجوب علی الفور نہیں بلکہ علی التراخی ہے لیکن عدمِ فوات شرط ہے اور امام ابو یوسفؒ نے تنگی کے پہلو کو احتیاطًا ترجیح دیتے ہوئے اس کو واجب علی الفور قرار دیا تاکہ حج فوت نہ ہو سکے، محققین نے امام ابو یوسف کے قول کو ترجیح دیتے ہوئے اس کو مختار قرار دیا ہے ملاحظہ ہو مجمع النہر، وسکب الانہر ص۲۰۹ ج۱، شامی ص۱۴۰ ج۲،

صاحبینؒ کے اختلاف کا ثمرہ گناہ کے حق میں ظاہر ہوگا کسی اور چیز میں نہیں یعنی اگر پہلے سال میں ادا نہ کیا امام ابو یوسفؒ کے نزدیک گنہگار رہوگا اور فاسق اور مردود الشہادہ ہوگا پھر جب اس کو ادا کرے گا تو گناہ ختم اور مردود الشہادہ ہونا ختم ہو جائے گا اور امام محمدؒ کے نزدیک جب گنہگار رہوگا کہ موت تک ادا نہ کرے۔ لیکن اگر کسی کے ذمہ حج فرض ہو اور وہ نفل حج کی نیت کرے تو بالاتفاق اس کا حج نفلی صحیح ہوگا کیونکہ اس وقت میں جیسے ادا فرض کی صلاحیت ہے ایسے ہی ادا نفل کی صلاحیت ہے جیسے نماز کے وقت میں تاخیرِ وقت کے باوجود نفلی نماز درست ہوگی، امام یوسفؒ نے بربنا احتیاط فوات سے احتراز کرتے ہوئے سالِ اول میں اس کے وجوب کو متعین کر دیا مگر ان کے دلائل ظنی ہیں جو احتیاط پر مبنی ہیں ان دلائل کی بنیاد پر اس وقت کو اہلیتِ ارادہ سے نہیں نکالا جا سکتا، البتہ امام شافعی رح اس کی نیتِ نفل کو لغو قرار دیتے ہیں اور اگر اس نے مطلق حج کی نیت کی تو اس کو حجِ فرض پر محمول کیا جائے گا، اگرچہ قولِ اول کا تقاضا یہ ہے کہ خصوصیت سے تعینِ فرض کو ضروری قرار دیا جائے مگر یہاں دلالتِ حال تعین کے قائم مقام کر دیا گیا اس لئے کہ جس کے ذمہ حج فرض ہو وہ حج نفلی کا اہتمام نہیں کریگا جیسے جب کوئی مطلق دراہم سے کوئی چیز خریدتا ہے تو اس کو غالب نقد البلد پر محمول کیا جاتا ہے اسی طرح یہاں بھی غالب

پرمحمول کرتے ہوئے حج فرض کو صحیح قرار دیا جائے گا۔

سبق نمبر ۲۷

فَصْلٌ فِي حُكْمِ الْوَاجِبِ بِالْاَمْرِ وهو نوعان اداءٌ و هو تسليمُ عينِ الواجبِ بِسَبَبِهِ الى مستحقِّهِ وقضاءٌ و هو اسقاطُ الواجبِ بمثلٍ من عندهِ هو حقُّهُ واختلفَ المشائخُ في ان القضاءَ يجبُ بنصٍّ مقصودٍ ام بالسببِ الذي يوجبُ الاداءَ قال عامتُهم بانه يجبُ بذلك السببِ وهو الخطابُ لان بقاءَ اصلِ الواجبِ للقدرةِ من عندِهِ قربةً وسقوطُ فضلِ الوقتِ لا الى مثلٍ وضمانٍ للعجزِ امرٌ معقولٌ في المنصوصِ عليهِ وهو قضاءُ الصومِ والصلوةِ فيتعدّى الى المنذوراتِ المتعينةِ من الصلوةِ والصيامِ والاعتكافِ

ترجمہ یہ فصل ہے اس واجب کے حکم کے بیان میں جو امر کی وجہ سے واجب ہوا ہے اور اس کی دو قسمیں ہیں اداء اور وہ سپرد کرنا ہے بعینہ اس چیز کو جو امر کے سبب سے واجب ہوئی ہے مستحق واجب کی جانب اور قضاء اور وہ ساقط کرنا ہے واجب کا ایسے مثل کے ذریعہ جو مکلف کی جانب سے ہو اور وہ مثل مکلف کا حق ہے اور مشائخ نے اختلاف کیا ہے اس بارے میں کہ قضاء نص مقصود سے واجب ہوئی ہے یا اس سبب سے کہ جو اداء کو واجب کرتا ہے عام مشائخ نے فرمایا کہ قضاء اسی سبب سے واجب ہوئی ہے اس لئے کہ اصل واجب کی بقاء اس کے مثل پر مکلف کی قدرت کیوجہ سے بطور قربت کے اور وقت کی فضیلت کا سقوط بغیر مثل وضمان کے منصوص علیہ میں امر معقول ہے اور منصوص علیہ روزہ اور نماز کی قضاء ہے تو یہ وجوب متعدی ہوگا منذورات متعینہ کی جانب نماز اور روزہ اور اعتکاف میں سے۔

تشریح اس سبق میں مصنفؒ چند مباحث بیان فرمائیں گے ۔ مامور بہ کی دو قسمیں ہیں اداء اور قضاء اول میں عین واجب اور ثانی میں مثلِ واجب کی تسلیم ہوتی ہے اور تسلیم سے مراد فراغ ذمہ ہے اور عین ومثل واضح ہیں اول میں اس واجب کے لئے شارع کی جانب سے وقت مقرر ہے اور ثانی میں وقت مقرر نہیں بلکہ اس وقت کا انتخاب مکلف کو کرنا پڑتا ہے کما ھو ظاھر۔ اسی وجہ سے اس مفہوم کو اصولیین من عندہ سے بیان کردیتے ہیں اور ہو حقہ سے مزید اس کی تاکید کر دیتے ہیں یعنی اگرچہ عبادات دونوں اللہ کا حق ہے لیکن قضاء میں جس وقت کا انتخاب ہوا ہے یہ وقت چونکہ اس عبادت کے لئے متعین نہیں تھا اس لئے اس وقت کو مکلف کا حق قرار دیا گیا ہے۔

بحث ثانی: محققین اصولیین کے نزدیک جو خطاب اداء کے وجوب کا سبب تھا وہی قضاء کے وجوب کا سبب ہے اور بعض مشائخ احناف اور عام اصحاب شافعی اور عامۃ المعتزلہ کہتے ہیں کہ قضاء کا سبب وجوب اور ہے۔ لہٰذا قضاء نماز کے بارے میں جو یہ حدیث ہے مَنْ نَامَ عَنْ صَلوٰةٍ اَوْ نَسِيَهَا فَلْيُصَلِّهَا اِذَا ذَكَرَهَا فَاِنَّ ذٰلِكَ وَقْتُهَا۔ اور روزہ کے بارے میں یہ آیت فمن کان منکم مریضًا او علی سفر فعدة من ایام اخر، جدید سبب

وجوب نہیں ہیں بلکہ صرف اس لئے وارد ہیں کہ واجب سابق فوات کیوجہ سے ساقط نہیں ہوا بلکہ اس کا وجوب برقرار ہے ، اور دوسرے فریق کا کہنا ہے کہ نماز اور روزہ کے بارے میں نص جدید ہے لہذا یہاں تو قضاء کا سبب وجوب انہیں کو قرار دیا جائے گا اور جہاں نص وارد نہیں ہے جیسے نذور میں تو اس کا سبب وجوب تفویت ہے ۔

ہم نے کہا کہ منصوص علیہ جب خلاف قیاس نہو تو اس پر دوسرے کو قیاس کرنا صحیح ہوتا ہے اور منصوص علیہ یہاں نماز اور روزہ کی قضاء کا وجوب ہے اور یہ بات تو معقول ہے کہ مکلف پر قضاء میں مامور بہ کی ادائیگی لازم رہے کیونکہ وہ اس کو ادا کرنے پر قادر ہے البتہ اس کی فضیلت کی تحصیل سے وہ عاجز و قاصر ہے تو یہ دونوں باتیں منصوص علیہ میں معقول ہیں تو غیر منصوص علیہ یعنی منذورات متعینہ میں یہی بات کیدی جائے تو درست ہے اس لئے کہ کوئی چیز مانع قیاس نہیں ہے ۔ پھر اس اختلاف کا ثمرہ کیا ہے اس تفصیل کے لئے ۔

(نور الانوار ص ۳۹ پر ملاحظہ ہو) پھر یہاں ایک مشہور اعتراض ہے جو ہمارے اوپر وارد ہوتا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر کسی نے نذر مانی کہ رمضان میں اعتکاف کرونگا ، اور پھر ہوا یہ کہ اس نے بیماری کیوجہ سے روزہ تو رکھ لیا مگر اعتکاف نہ کر سکا تو اب وہ اس اعتکاف کی قضاء آئندہ رمضان میں نہیں کر سکتا بلکہ غیر رمضان میں نفلی روزہ رکھ کر اعتکاف کرنا واجب ہوگا ۔

تو اگر بات یہی ہوتی جو آپ فرماتے ہیں کہ جو ادا کا سبب وجوب ہے وہی قضاء کا بھی ہے تو جب ادا کی صورت میں رمضان میں اعتکاف درست تھا تو قضاء کے اندر بھی دوسرے رمضان میں اعتکاف درست ہونا چاہیئے حالانکہ یہ جائز نہیں اس سے معلوم ہوا کہ دونوں کا سبب وجوب الگ الگ ہے ورنہ امام زفرؒ اور امام ابو یوسفؒ کا قول اختیار کیجئے کہ انہوں نے رمضان ثانی میں قضاء کو جائز کہا ہے اور ثانی نے کہا ہے کہ قضاء ہی ساقط ہوگئی ۔

اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ قضاء کا سبب تفویت ہے اور تفویت میں وقت کی کوئی قید نہیں ہوتی لہذا یہ اعتکاف کی نذر ، نذر مطلق کے مثل ہوگئی اور نذر مطلق میں رمضان کے علاوہ نفلی روزہ رکھکر نذر پوری کی جائے گی اسی وجہ سے یہاں بھی یہی طریقہ اختیار کیا گیا ۔

تو اب اس اعتراض کا جواب دیا گیا جس کی تفصیل یہ ہے کہ جب اس نے اعتکاف کی نذر کی اور اعتکاف واجب بغیر روزہ کے جائز نہیں تو اعتکاف کی نذر گویا روزہ کی بھی نذر ہے تو اصل تو یہ تھا کہ پہلے ہی سے یہ حکم ہوتا تو مستقل روزے رکھکر اعتکاف کرے لیکن جب اس نے رمضان کے اندر اعتکاف کی نذر کی تھی اور رمضان کی عبادت غیر رمضان کی عبادت سے بہت افضل ہے تو اس فضیلت و شرافت کی وجہ سے ہم نے کہا کہ حکم اصلی سے اس عارض کی وجہ سے انتقال درست ہوا ، اور رمضان کے روزوں کے ساتھ اعتکاف کو جائز قرار دیا گیا لیکن جب اس نے بیماری کیوجہ سے اعتکاف نہیں کیا اور روزے رکھے تو رمضان کا شرف تو مفقود ہوا لہذا اب حکم اصلی کی جانب عود ہوگا اور وہ کمال اصلی ہے یعنی صوم مقصود تو ہم کہیں گے کہ گویا اللہ کی جانب سے یہ حکم ہوا ہے کہ نفلی روزہ رکھو اور اس میں اعتکاف کرو اور اب یہ حکم رمضان ثانی

وغیرہ کی جانب منتقل نہ ہوگا کیونکہ اس وقت تک حیات موہوم ہے۔ بہرحال ہمارے اس مسئلہ کا راز یہ ہے جو ہم نے ذکر کیا نہ وہ جو آپنے سمجھا کہ قضاء کا سبب وجوب اور ہے اور ادا کا اور ہے اس کے بعد عبارت ملاحظہ ہو۔

وَفیما اذا نذر ان یعتکفَ شھرَ رمضانَ فصامَ ولو یعتکفْ انما وجبَ القضاءُ بصوم مقصودٍ لانہ لما انفصلَ الاعتکافُ عن صومِ الوقتِ عادَ شرطہٗ الی الکمالِ الاصلی لا لانّ القضاءَ وجبَ بسببٍ آخرَ

ترجمہ اور اس صورت میں جبکہ رمضان کے مہینہ میں اعتکاف کی نذر کی پس اس نے روزے رکھے اور اعتکاف نہیں کیا تو قضاء صومِ مقصود کے ساتھ واجب ہوگی اس لئے کہ اعتکاف جب وقت کے روزے سے جدا ہوگیا تو اس کی شرط کمال اصلی کی جانب لوٹے گی یہ بات نہیں ہے کہ قضاء دوسرے سبب کیوجہ سے واجب ہوئی ہو۔

تشریح اس کی وضاحت ماقبل میں گذر چکی ہے البتہ اگر اس نے بیماری کیوجہ سے روزے بھی نہ رکھے ہوں تو جب ان کی قضاء کرے گا اسی میں اعتکاف کرسکتا ہے۔

سبق نمبر ۲۸

ثم الاداءُ المحضُ مایؤدّیہ الانسانُ بوصفہٖ علیٰ ماشرعَ مثل اداءِ الصلوٰۃ بجماعۃٍ واما فعلُ الفردِ فاداءٌ فیہ قصورٌ الا تریٰ ان الجھرَ ساقطٌ عن المنفردِ وفعلُ اللاحقِ بعدَ فراغِ الامامِ اداءٌ یشبہُ القضاءَ باعتبار انہ التزمَ الاداءَ مع الامامِ حین تحرّمَ معہٗ وقد فاتہٗ ذلک حقیقۃً ولھذا لا یتغیّرُ فرضہٗ بنیۃِ الاقامۃِ فی ھذہ الحالۃِ کما لو صارَ قضاءً محضًا بالفواتِ ثم وجدَ المغیّرَ بخلافِ المسبوقِ لانہ مؤدٍّ فی اتمامِ صلوتہٖ۔

ترجمہ پھر ادا محض وہ ہے جس کو انسان اس کے وصف کے مطابق ادا کرے جس پر مشروع ہوئی ہے جیسے نماز کو جماعت سے ادا کرنا اور بہرحال منفرد کا فعل پس وہ ایسی ادا ہے جس میں قصور ہے کیا آپ نہیں دیکھتے کہ جہر منفرد سے ساقط ہے اور لاحق کا فعل امام کی فراغت کے بعد ایسی ادا ہے جو قضاء کے مشابہ ہے اس اعتبار سے کہ اس نے امام کے ساتھ ادا کا التزام کیا ہے جبکہ اس نے امام کے ساتھ تحریمہ باندھا اور یہ (امام کی ادائیگی) اس سے حقیقۃً فوت ہوگئی اور اسی وجہ سے اس کا فرض اقامت

کی نیت کرنے کی وجہ سے متغیر نہوگا اس حالت میں، جیساکہ فرض قضاء محض ہوجائے فوات کیوجہ سے پھر مغیر پایا جائے بخلاف مسبوق کے اس لئے کہ وہ اپنی نماز کے پورا کرنے تک اداء کرنے والا ہے ۔

تشریح اب یہاں سے مصنفؒ اداء اور قضاء کی قسمیں بیان فرمائیں گے اوّلاً اداء کا بیان ہے کہ اداء کی دو قسمیں ہیں ۱ اداء کامل ۲ اداءِ قاصر، اداء کامل یہ ہے کہ حکم جیسے مشروع ہوا اس کو اسی صفت کے ساتھ اداء کردیا جائے جیسے نماز جماعت کے ساتھ مشروع ہوئی ہے اسی وجہ سے حضرت جبرئیل علیہ السلام شروع میں دو دن تک تشریف لائے اور ہمارے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو جماعت سے نماز پڑھائی، بہرحال نماز باجماعت اداء کامل ہے اور تنہا نماز پڑھنا اداء قاصر ہے اس کے قاصر ہونے کی دلیل یہ ہے کہ منفرد سے جہر کا وجوب ساقط ہے ۔

لاحق نے امام کے ساتھ اداء کرنے کا تحریمہ باندھا لیکن اس طریقہ پر اداء نہ کرسکا تو امام کی فراغت کے بعد لاحق کا فعل اداء شبیہ قضاء ہے وقت چونکہ موجود ہے اس لئے اس کو اداء کہا اور التزام کے مطابق اداء نہیں ہے اس اعتبار سے اس کو قضاء کے مشابہ قرار دیا ہے ۔ اگر کسی مسافر نے ظہر کی نماز نہیں پڑھی اور عصر کے وقت میں وہ مقیم ہوجائے تو ظہر کی نماز قضاء بصورت قصر کرے گا اس لئے کہ اقامت کی نیت وقت کے بعد ہوئی ہے تو مغیر وقت سے متصل نہیں ہوا اسی طریقہ پر اگر مسافر نے مسافر امام کی اقتداء میں ظہر کی نماز شروع کی پھر اس کو حدث لاحق ہوگیا جس کی وجہ سے یہ کچھ حصہ امام کے بعد اداء کررہا ہے تو یہ لاحق کا فعل ہے جو قضاء کے مشابہ ہے اگر یہ مسافر لاحق اس وقت اقامت کی نیت کرتا ہے تو اس کا فریضہ متغیر نہوگا ۔ اس لئے کہ مغیر اداء سے متصل نہیں ہوا بلکہ قضاء سے متصل ہے تو قضاء خالص کی صورت میں جو حکم ہوتا ہے وہی یہاں پر بھی ہوگا البتہ اگر مسبوق مسافر ہو جو مسافر کی اقتداء میں ہے اور اس نے اپنی نماز پوری کرنے کی حالت میں اقامت کی نیت کرلی ہو تو اس کا فرض متغیر ہوجائے گا اس لئے کہ یہاں مغیِّر اداء سے متصل ہے اور جب مغیِّر اداء سے متصل ہوتا ہے تو وہ فرض کو متغیر کردیتا ہے ۔

والقضاءُ نوعانِ قضاءٌ بمثلٍ معقولٍ كما ذكرنا وبمثلٍ غيرِ معقولٍ كالفديةِ في بابِ الصومِ في حقِ الشيخِ الفاني واحجاجِ الغيرِ بمالهِ ثبتا بالنصِ ولا نعقلُ المماثلةَ بين الصومِ والفديةِ ولا بين الحجِ والنفقةِ

ترجمہ اور قضاء کی دو قسمیں ہیں قضاء مثل معقول کے ساتھ جیسا کہ ہم ذکر کرچکے ہیں اور مثل غیر معقول کے ساتھ جیسے فدیہ ہے باب صوم میں شیخ فانی کے حق میں اور غیر کو حج کرانا ہے مامور کے مال سے یہ دونوں ثابت ہوتے ہیں نص سے اور مماثلت غیر معقول ہے روزہ اور فدیہ کے درمیان اور حج اور نفقہ کے درمیان ۔

تشریح پہلے مصنف رحؒ نے اداء کی قسمیں بیان فرمائیں اب قضاء کی قسمیں بیان فرماتے ہیں کہ قضاء کی دو قسمیں ہیں ۱ قضاء محض ۲ قضاء شبیہ ادا پھر قضا کی دو قسمیں ہیں ۱ قضاء بمثل معقول ۲ قضاء بمثل غیر معقول ، اگر اصل حکم اور قضاء کے درمیان مناسبت ظاہر ہو تو یہ مثل معقول کے ساتھ قضاء ہے اور اگر دماغ کا چوکھٹا اس کی مناسبت کو نہ سمجھ سکے تو وہ قضاء مثل غیر معقول کے ساتھ ہے۔ رمضان کے روزے اور قضاء روزہ کے درمیان مناسبت ظاہر ہے تو یہ مثل معقول کی مثال ہے اور شیخ فانی کے حق میں روزہ کے بجائے فدیہ کا حکم دینا ، اور شیخ فانی کے مال سے حج بدل کرانے کا حکم دینا یہ ایسی قضاء ہے کہ ان میں مناسبت کا ادراک نہیں ہوتا یعنی دماغ کی چوکھٹ مناسبت کے ادراک کے لئے نہیں کھلتی ۔

پھر یہاں ایک اعتراض وارد ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ فدیہ اور روزہ میں کیا مناسبت ہے عقل اس کا ادراک نہیں کرتی بالفاظ دیگر قضاء بمثل غیر معقول ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ جو چیز غیر معقول ہوتی ہے وہ مورد نص تک رہتی ہے یعنی دوسرے کو اس پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے تو جب اصول یہ ہے تو آپ نے کیسے فرمایا کہ اگر کوئی شخص مرجائے اور وہ وصیت کرے کہ میری کچھ نمازیں چھوٹ گئی ہیں ان کا فدیہ ادا کر دینا تو آپ نے اس فدیہ کی ادائیگی کو جائز کہا ہے اور آپ نے نماز کو روزہ پر قیاس کیا ہے حالانکہ قاعدۂ مذکورہ کے مطابق یہ قیاس درست نہیں ہے۔

تو اس کا جواب دیا کہ ہم نے یہ حکم بر بناء احتیاط کہا ہے کیونکہ نصوص کے اندر اصل یہ ہے کہ وہ معلول بالعلت ہوں تو ہو سکتا ہے کہ حکم فدیہ علت عجز کے ساتھ معلول ہو اور وہ علت نماز کے اندر بھی موجود ہے ۔ بہرحال نماز روزہ سے اہم عبادت ہے تو ہم نے احتیاط کا پہلو اختیار کرتے ہوئے فدیہ کا حکم دیا اور اللہ کی رحمت اور اس کے فضل سے یہ امید رکھتے ہیں کہ وہ اس کو قبول فرمائے گا اور یہ بالکل ایسا ہے جیسے مرحوم نے وصیت نہ کی ہو اور وارث نے خود ہی فدیۂ صوم ادا کر دیا تو وہاں بھی قبولیت کی امید رکھتے ہیں ، امام محمدؒ نے زیادات میں اس حکم کو بیان فرما کر مشیت کی قید لگائی ہے جبکہ مسائل قیاسیہ میں مشیت کا کوئی تعلق نہیں تو یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ یہ حکم بر بناء قیاس نہیں بلکہ احتیاط کی وجہ سے ہے اس کے بعد عبارت ملاحظہ ہو ۔

لٰكِنَّهٗ يَحْتَمِلُ اَنْ يَكُوْنَ مَعْلُوْلًا بِعِلَّةِ الْعَجْزِ وَالصَّلٰوةُ نَظِيْرُ الصَّوْمِ بَلْ هِيَ اَهَمُّ مِنْهُ فَاَمَرْنَاهُ بِالْفِدْيَةِ عَنِ الصَّلٰوةِ اِحْتِيَاطًا وَّرَجَوْنَا الْقَبُوْلَ مِنَ اللّٰهِ فَضْلًا وَقَالَ مُحَمَّدٌ رحؒ فِي الزِّيَادَاتِ يُجْزِئُهٗ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى كَمَا اِذَا تَطَوَّعَ بِهِ الْوَارِثُ فِي الصَّوْمِ ۔

ترجمہ لیکن احتمال ہے کہ یہ (فدیہ کا حکم) عاجزی کی علت کے ساتھ معلول ہو اور نماز روزہ کی نظیر ہے بلکہ نماز روزہ سے زیادہ اہم ہے تو ہم نے احتیاطاً اس کو نماز کے فدیہ کا حکم دیا اور اللہ کے فضل سے قبولیت کی امید رکھتے ہیں پس امام محمد رحؒ نے زیادات میں فرمایا ہے کہ ان انشاء اللہ یہ اس کو کافی ہے ۔

جیسا کہ جبکہ وارث نے بطور تطوع کے روزہ کا فدیہ ادا کر دیا ہو۔

تشریح: اس کی تفصیل، ماقبل میں گذر چکی ہے فقال محمدؒ الخ ماقبل کے مضمون کی تاکید ہے۔

ولا نوجب التصدق بالشاة او بالقيمة باعتبار قيامه مقام التضحية بل باعتبار احتمال قيام التضحية في ايامها مقام التصدق اصلاً اذ هو المشروع في باب المال و لهذا لم يعد الى المثل بعود الوقت

ترجمہ اور ہم بکری یا قیمت کے تصدق کو قربانی کے قائم مقام ہونے کے اعتبار سے واجب قرار نہیں دیتے بلکہ ایام قربانی میں قربانی کے تصدق کے قائم مقام ہونے کے اعتبار سے (وہ تصدق مالی) جو اصل ہے اس لئے کہ تصدق ہی باب مال میں مشروع ہے اور اسی وجہ سے وقت کے لوٹنے سے وجوب تصدق مثل کی جانب نہیں لوٹے گا۔

تشریح یہ بھی ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ مثلاً کسی فقیر نے قربانی کی نذر کی یا اس نے ایام قربانی میں قربانی کے لئے کوئی جانور خریدا اور قربانی کے ایام گذر گئے اور اس نے قربانی نہیں کی تو اب یہ فقیر کیا کرے؟

تو آپ فرماتے ہیں کہ اگر وہ جانور موجود ہے تو بعینہ اس کا صدقہ کر دیا جائے اور اگر وہ ہلاک ہو گیا اس کی قیمت کا صدقہ کرنا ضروری ہے اب اس پر ایک سوال وارد ہوتا ہے کہ قربانی تو امر غیر معقول ہے کیونکہ یہ تو حیوانات کو ضائع کرنا ہے تو اس کی قضاء واجب نہونی چاہیئے حالانکہ آپ اس کی قضاء کے قائل ہو کر عین بکری یا اس کی قیمت کے تصدق کو واجب کہتے ہیں؟ جو قاعدہ کے خلاف ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حکم بر بناء قیاس نہیں بلکہ بر بناء احتیاط ہے کیونکہ احتمال ہے کہ اصل حکم تصدق ہی ہو کیونکہ باب مال میں اصل حکم یہی ہوتا ہے مگر عارض ضیافت کی وجہ سے اصل حکم سے اراقت کی جانب عدول کیا گیا ہو پھر جب ایام قربانی گذر گئے تو وہ عارض ختم ہو گیا اور اب حکم اصلی کی جانب عدول کیا گیا ہے اور جب اصل کی جانب عدول ہوا تو پھر دوسرے سال کے ایام قربانی آنے سے اب حکم اصلی ختم نہو گا۔ خلاصۂ کلام یہ قیاس نہیں ہے بلکہ احتیاط ہے فلا اشکال فیہ۔

ولهذا قال ابو يوسف فيمن ادرك الامام في العيد راكعاً لم يكبر لانه غير قادر على مثل من عنده قربة لكنا نقول بان الركوع يشبه القيام فباعتبار هذه الشبهة لا يتحقق الفوات فيؤتى بها في الركوع احتياطاً

ترجمہ اور اسی وجہ سے فرمایا ابو یوسفؒ نے اس شخص کے بارے میں جس نے پایا امام کو عید میں رکوع میں تو وہ تکبیر نہیں کہے گا اس لئے کہ وہ قادر نہیں ہے اپنی جانب سے بطور قربت کے مثل لانے

پر لیکن ہم کہتے ہیں کہ رکوع قیام کے مشابہ ہے پس اس مشابہت کے اعتبار سے فوات متحقق نہ ہوگا تو تکبیرات کو احتیاطاً رکوع میں ادا کیا جائے گا۔

تشریح یہ قضاء شبیہ ادا کی مثال ہے کہ جس نے امام کو عید کی نماز میں رکوع میں پایا اور اس سے تکبیراتِ واجبہ فوت ہوچکی ہیں تو بغیر ہاتھ اٹھائے تکبیر کہے اس لئے کہ رکوع فرض ہے اور تکبیرات واجب ہیں تو جہاں تک ممکن ہو دونوں کی رعایت رکھنی چاہئے بہرحال تکبیرات اس اعتبار سے قضاء ہیں کہ اپنے محل سے فوت ہوچکی ہیں چونکہ ان کا محل قیام ہے لیکن یہ ادا کے مشابہ ہے اس لئے کہ رکوع قیام کے مشابہ ہے کیونکہ رکوع میں نصفِ اسفل قیام کے مثل برقرار رہتا ہے اور جو شخص امام کو رکوع میں پائے تو وہ تقدیراً رکعت کے تمام اجزاء کو پانے والا ہوتا ہے یعنی قیام وقراءت سب کو اس نے پالیا تو احتیاط تکبیرات کہنے میں ہے مگر امام ابو یوسف رح فرماتے ہیں کہ جیسے رکوع میں قنوت اور قراءت کی قضاء نہیں کی جاتی ہے ایسے ہی تکبیرات میں بھی قضاء نہ ہوگی کیونکہ ان کا محل فوت ہوگیا ہے اور جب محل فوت ہوجائے اور مکلف کے قبضہ میں اس کے مثل کو لانا نہ ہو تو پھر یہ حکم ساقط ہوجاتا ہے وجوابہ ماقلنا۔

وهٰذه الاقسامُ كلُّها يتحقّقُ في حقوقِ العبادِ فتسليمُ عَيْنِ العبدِ المغصوبِ اداءٌ كاملٌ وردُّهٗ مشغولًا بالدينِ او بالجنايةِ بسببٍ كان في يدِ الغاصبِ اداءٌ قاصرٌ واذا امهرَ عبدَ الغيرِ ثم اشتراهُ كان تسليمُهٗ اداءً حتى تجبرَ على القبولِ شبيهًا بالقضاءِ من حيثُ انه مملوكُهٗ قبلَ التسليمِ حتى ينفذَ اعتاقُهٗ دون اعتاقِها ۔

ترجمہ اور یہ تمام اقسام حقوق العباد میں متحقق ہوتی ہیں پس غلام مغصوب کو بعینہ سپرد کرنا ادا کامل ہے اور اس کو واپس کرنا اس حال میں کہ وہ مشغول ہو قرض یا جنایت کے ساتھ ایسے سبب سے جو غاصب کے قبضہ میں ہوا ہے ادا قاصر ہے اور جبکہ غیر کے غلام کو مہر میں مقرر کیا پھر اس کو خریدا تو اس کو سپرد کرنا ادا ہے یہاں تک کہ وہ (عورت) قبول پر مجبور کی جائے گی (ایسی ادا ہے) جو کہ قضاء کے مشابہ ہے اس حیثیت سے کہ وہ شوہر کا مملوک ہے عورت کی جانب سپرد کرنے سے پہلے یہاں تک کہ اس میں شوہر کا اعتاق نافذ ہوگا نہ کہ عورت کا۔

تشریح مصنف رح فرماتے ہیں کہ جیسے مذکورہ ادا اور قضا کی جملہ اقسام حقوق اللہ میں جاری ہوتی ہیں ایسے ہی حقوق العباد کے اندر بھی جاری ہوتی ہیں اب مصنف رح سب کی مثالیں پیش فرماتے ہیں ۱ کسی نے کسی کا غلام غصب کیا اور جیسے غصب کیا تھا جوں کا توں واپس کردیا تو یہ ادا کامل ہے ۲ غلام مغصوب کو اس حال میں واپس کیا کہ اسپر غاصب کے پاس رہتے ہوئے قرض ہوگیا یا کوئی جنایت کرلی تو یہ ادا قاصر

۳ زید نے ایک عورت سے نکاح کیا اور مہر میں دوسرے کا غلام مقرر کیا پھر زید نے اس غلام کو خریدا تاکہ بیوی کے سپرد کر دے تو یہ ادا شبیہ قضاء ہے ادا ہونا تو ظاہر ہے کہ یہ غلام بعینہ وہی غلام ہے اس میں کچھ تغیر نہیں ہے البتہ دوسرے اعتبار سے اس میں تغیر ہے یعنی تبدل ملک تبدل عین پر دلالت کرتا ہے جس پر حدیث بریرہ رضی اللہ عنہا دال ہے تو ایک اعتبار سے یہ غلام غیر ہوا تو اس کو قضاء کہا دونوں کی رعایت کرتے ہوئے ادا شبیہ قضاء کہا گیا۔
پھر ادا ہونے کی حیثیت سے اس پر یہ حکم مرتب ہوگا کہ عورت کو اس کے قبول کرنے پر مجبور کیا جائیگا۔ کما ہو ظاہر۔ اور قضاء ہونے کی حیثیت سے یہ حکم مرتب ہوگا کہ قبل التسلیم الی الزوجۃ زوج کا اعتاق نافذ ہوگا اور عورت کا اعتاق نافذ نہ ہوگا کیونکہ قبل التسلیم شوہر تو اس کا مالک ہے نہ کہ عورت۔

وَضَمَانُ الغصبِ قَضَاءٌ بِمِثْلٍ معقولٍ وضمانُ النفسِ والاطرافِ بالمالِ قضاءٌ بمثلٍ غيرِ معقولٍ واذا تزوّجَ على عبدٍ بغيرِ عينِه كان تسليمُ القيمةِ قضاءً هو في حكمِ الاداءِ حتى تجبرَ على القبولِ كما لو اتاها بالمسمّٰى۔

ترجمہ اور غصب کا ضمان قضاء ہے مثل معقول کے ساتھ اور نفس اور اعضاء کا ضمان مال کے ذریعہ قضاء ہے مثل غیر معقول کے ساتھ اور جبکہ نکاح کیا کسی غیر معین غلام پر تو اس کی قیمت کا سپرد کرنا قضاء ہے جو ادا کے حکم میں ہے یہاں تک کہ عورت قبول پر مجبور کی جائے گی جیسا کہ اگر شوہر عورت کے پاس مسمّٰی لاتا (تب بھی مجبور کی جاتی ایسے ہی یہاں بھی)

تشریح ادا اور قضاء کی جملہ اقسام جیسے حقوق اللہ میں جاری ہوتی ہیں ایسے ہی حقوق العباد کے اندر بھی جاری ہوتی ہیں۔ ادا کی امثلہ ماقبل میں گذر چکی ہیں یہاں سے قضاء کی امثلہ کا بیان ہے ۱ کسی کی کوئی چیز غصب کر لی تو غاصب پر ضروری ہے کہ اُسے اصل مالک کو پیش کرے اور اگر وہ چیز ہلاک ہو گئی تو اگر اس کا مثل ہے تو اس کو واپس کرے اور وہ ذوات القیم میں سے ہے یا مثلی ہے لیکن اس وقت بازاروں میں اس کا مثل دستیاب نہیں ہے تو اس کی قیمت واپس کرے اول مثل صوری ہے اور ثانی مثل معنوی ہے نیز اول کامل ہے اور ثانی قاصر ہے۔
لیکن دونوں صورتوں میں یہ قضاء بمثل معقول ہے جیسا کہ ظاہر ہے۔ ۲ خطاءً کسی کو قتل کر دیا تو قاتل پر دیت واجب ہوگی یا کسی کے اعضاء میں سے کوئی عضو کاٹ دیا تو اس کا جرمانہ (ارش و دیت) واجب ہوگا تو یہاں اصل اور بدل میں مناسبت ظاہر نہیں ہے کیونکہ ایک مملوک اور ایک مالک ہے مگر شریعت نے یہ حکم دیا ہے تو اس کو قضاء بمثل غیر معقول کہا جائے گا۔ ۳ کسی شخص نے کسی عورت سے نکاح کیا اور مہر میں ایک غیر معین غلام طے ہوا تو نکاح درست اور تسمیہ درست ہے۔

اب شوہر پر ایک درمیانی غلام واجب ہوگا اگر وہ درمیانی غلام خرید کر دے تو یہ ادار ہے اور اگر اس کی قیمت دے تو یہ قضار ہے لیکن یہ قضار ادار کے حکم میں ہے، ادار کے حکم میں ہونے کی وجہ سے اگر عورت قبول کرنے سے انکار کرتی ہے تو اس کو قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا جیسے اگر وہ درمیانی غلام خرید کر دے تو عورت کو اس کے قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا کیونکہ یہ ادار ہے تو ایسی قضار میں جبر جاری ہوگا جو ادار کے حکم میں ہے۔

سبق نمبر ۳۰

یہاں شراح نے ایک علم کلام کی بحث چھیڑی ہے اور وہ یہ ہے کہ تکلیف مالا یطاق جائز ہے کہ نہیں تو ہمارے اصحاب کا کہنا ہے کہ عقلاً بھی اس کا جواز نہیں ہے اسی وجہ سے بالاتفاق اس کا وقوع نہیں ہے، اشاعرہ نے اس کو عقلاً جائز کہا ہے۔

پھر ممتنع کی دو قسمیں ہیں ۱ ممتنع بالذات جیسے قدیم کو معدوم کر دینا اور حقائق کو پلٹ دینا اور اجتماع نقیضین ۲ ممتنع لغیرہ، جیسے ابوجہل وغیرہ کا ایمان کہ اللہ کو معلوم ہے وہ ایمان نہیں لائیں گے۔

تو ممتنع کی قسم اول میں تکلیف کا وقوع نہوگا یعنی بندہ اس کا مکلف نہوگا اور قسم ثانی میں تکلیف واقع ہے عقلاً بھی اور شرعاً بھی۔ پھر قدرت کی دو قسمیں ہیں ۱ قدرت بمعنیٰ آلات و اسباب کی سلامتی اور یہی مدارِ تکلیف ہے اور یہ قدرت فعل سے مقدم ہوتی ہے۔

۲ وہ قدرتِ حقیقیہ جو بوقتِ ارادۂ فعل آلات و اسباب کی سلامتی کے ساتھ فوراً منجانب اللہ آتی ہے اور فعل ہو جاتا ہے یہ مدارِ تکلیف نہیں ہے اور نہ یہ فعل سے پہلے ہوتی ہے۔

پھر پہلی قدرت کی دو قسمیں ہیں ۱ قدرتِ کاملہ اسی کا دوسرا نام قدرتِ میسرہ ہے بقار واجب کے لئے اس قدرت کا دوام شرط ہے ۲ قدرتِ قاصرہ اسی کا دوسرا نام قدرتِ ممکنہ ہے اور وہ ادنیٰ مقدار ہے جس کی وجہ سے بندہ واجب کے ادار کرنے پر قادر ہو جاتا ہے پھر وجوبِ ادار کے لئے قدرتِ ممکنہ شرط ہے (الا فی البعض کما سیاتی) وجوبِ قضار کے لئے قدرتِ ممکنہ شرط نہیں بلکہ وجوب ہی کے بقار کا نام قضار ہے۔

ماقبل میں یہ بات گذر چکی ہے کہ جو ادار کا سبب ہے وہی قضار کا سبب ہے تو وجوبِ قضار وہی سابق وجوب کی بقار ہے یہ کوئی دوسرا وجوب نہیں ہے۔ تو جب یہ دونوں ایک واجب ہوئے اور قدرتِ ممکنہ وجوبِ ادا کی شرط تھی اور پھر اس کو وجوبِ قضار کی بھی شرط کہا جائے تو تکرارِ شرط کیوجہ سے وجوب میں تکرار ہوگا پھر واجب واحد کے لئے دو وجوب ثابت ہوں گے اور یہ باطل ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ وجوبِ قضار کے لئے یہ قدرت شرط نہیں ہے۔ لہٰذا وقت ملجائے تو قضار لازم ہوگی ورنہ گناہ لازم آئے گا یا فدیہ کی وصیت کرنا لازم ہوگا بہرحال جب قضار کے اندر فعل مطلوب ہو تو وہاں قدرت کا ہونا

ضروری ہے ورنہ بغیر قدرت کے فعل کی طلب لازم آئے گی جو ناجائز ہے۔
بہرحال قدرتِ ممکنہ وجوبِ ادار کی شرط ہے لیکن اس قدرت کا متحقق الوجود ہونا شرط نہیں بلکہ متوہم الوجود ہونا کافی ہے کیونکہ متحقق الوجود ہونے کے لئے ضروری ہوگا کہ قدرت ادار سے مقدم ہو اور یہ ناجائز ہے۔
لہٰذا وہ وقت جس میں چار رکعت نماز پڑھ سکے اس کا متحقق الوجود ہونا ضروری نہ ہوگا بلکہ اس کا توہم کافی ہے یعنی اگرچہ وقت میں بظاہر اتنی گنجائش نہیں جس میں چار رکعت پڑھ سکے لیکن اس کا توہم ہے کہ اللہ کی جانب سے وقت میں امتداد ہو جائے اور وہ اس وقت میں نماز پڑھے پھر اگر امتداد ہو جائے تو فبہا ورنہ ہم جانتے ہی ہیں کہ امتداد حقیقت میں نہ ہوگا تو اس کی قضار لازم ہوگی اور یہ قاعدہ معروف ہے کہ شرط مشروط سے پہلے ہوتی ہے اور یہاں مشروط ادار ہے اور شرط قدرت ہے تو اگر قدرت سے متحقق الوجود مراد لیں تو وہ ادار سے مقدم نہیں ہو سکتی تو پھر اس کو شرط کہنا غلط ہو جائے گا اور اس کا متوہم الوجود ہونا ادار سے مقدم ہو سکتا ہے تو اس کو شرط کہنے میں کچھ حرج نہ ہوگا۔
اسی اصول پر یہ مسئلہ متفرع ہوتا ہے کہ بچہ آخر وقت میں جبکہ وقت باقی ہے جس میں لفظ تکبیر تحریمہ کہنے کی گنجائش ہے، بالغ ہو گیا یا کافر مسلمان ہو گیا یا حائضہ عورت حیض سے پاک ہو گئی تو ہمارے نزدیک نماز لازم ہو گئی کیونکہ امتدادِ وقت کا احتمال ہے اور امام زفرؒ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ان پر نماز فرض نہ ہوگی کیونکہ قدرت کی ضروریات میں سے وقت ہے اور وہ فوت ہو گیا اور جب وقت فوت ہو گیا تو وہ فعل پر قادر نہ ہوگا تو نماز کی شرط فوت ہونے کی وجہ سے ان کو نماز کا مکلف شمار نہیں کیا جا سکتا۔
ہم نے کہا امتدادِ وقت کا احتمال و امکان ہے جیسے حضرت سلیمان علیہ السلام کے لئے ہوا اور صحیح بخاری کی روایت کے مطابق حضرت یوشع علیہ السلام کے لئے ہوا۔ اور قاضی عیاض نے شفار میں نقل کیا ہے کہ ہمارے حضرتؐ کے لئے بھی یہ واقعہ پیش آیا تھا جب کہ حضرت علیؓ کی نمازِ عصر فوت ہو گئی تھی تو اس کا حکم بالکل ایسا ہوگا جیسے کسی نے قسم کھائی کہ بخدا میں ضرور آسمان کو چھوؤں گا تو چونکہ آسمان کو چھونا ممکن ہے تو اس کی یمین منعقد ہو جائے گی۔ لیکن ہم جانتے ہیں کہ یہ چھو نہیں سکے گا لہٰذا فوراً حانث ہو جائیگا۔
اسی طرح امتدادِ وقت کا امکان تو ہے لیکن معلوم ہے کہ ظاہراً اس کے لئے امتداد نہیں ہو سکے گا تو ہم کہیں گے کہ اصل واجب ہوئی لیکن اس کو ادا کرنے سے عاجزی کی وجہ سے قضار کی جانب انتقال ہوگا یعنی قضار واجب ہوگی اور اس کی مثال بالکل ایسی ہے کہ کوئی شخص سفر میں ہے نماز کا وقت آگیا اور وہ پہلے سے اپنے اشغالِ سفر یا تھکن کی وجہ سے نماز کے لئے تیاری نہ کر سکا اب اچانک اس کی توجہ نماز کی جانب ہوئی اور وقت قلیل ہے اور پانی ندارد ہے اور اس کے گمان میں آس پاس پانی نہیں ہے تو اولاً اس پر اصل حکم یعنی حکمِ وضو متوجہ ہوگا لیکن چونکہ یہ پانی کے استعمال سے عاجز ہے تو حکم فوراً اصل سے فرع کی جانب یعنی تیمم کی جانب منتقل ہو جائے گا یہی حال آخر وقت میں بلوغ اور اسلام اور

ظہر کا ہے اسکے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں ۔

ثُمَّ الشَّرۡعُ فرّق بین وجوب الاداء ووجوب القضاء فجعل القدرة المُمکِّنة شرطًا لوجوب الاداء دون القضاء لان القُدرة شرط الوجوب و لا یتکرر الوجوب فی واجب واحد والشرط کونہ متوھم الوجود لا کونہ متحقق الوجود فان ذلک لا یسبق الاداء و لھذَا قُلنَا اذا بَلغَ الصبیُّ او اَسلَمَ الکافرُ فی اٰخِرِ الوقت تلزمُہ الصّلٰوة لجواز اَن یَظھر فی الوقت امتداد بتوقفِ الشَّمسِ کما کان لسلیمان علیہ السلام فصار الاصل مشروعًا و وجبَ النَّقلُ للعجز فیہ ظاھرًا کما فی الحلف علی مس السَّماء وھو نظیرُ من ھجم علیہ وقت الصلوٰة وھو فی السَّفر اَنَّ خطاب الاصل یتوجہ علیہ ثمّ یتحوّل الی التراب للعجز الحالی

ترجمہ پھر شریعت نے فرق کیا ہے وجوبِ ادار اور وجوبِ قضار کے درمیان پس شریعت نے وجوب ادار کے لئے قدرتِ ممکنہ کو شرط قرار دیا ہے نہ کہ قضار کے لئے اس لئے کہ قدرت وجوب کی شرط ہے اور ایک واجب میں وجوب مکرر نہ ہوگا اور شرط اس قدرت کا متوہم الوجود ہونا ہے نہ کہ اس کا متحقق الوجود ہونا اس لئے کہ یہ (شرط کا متحقق الوجود ہونا) ادار سے مقدم نہ ہوگا اور اسی وجہ سے کہا ہم نے جبکہ بچہ بالغ ہو جائے یا کافر مسلمان ہو جائے وقت کے آخر میں تو ان میں سے ہر ایک کو نماز لازم ہوگی اختلاف ہے زفرؒ اور شافعیؒ کا اس بات کے جائز ہونے کیوجہ سے کہ سورج کے ٹھہرنے کی وجہ سے وقت میں امتداد ظاہر ہو جائے جیسے سلیمان علیہ السلام کے لئے ہوا تو اصل (ادار) مشروع (واجب) ہوگی اور قضار واجب ہوگی ظاہری طور سے ادار سے عاجزی کیوجہ سے جیسا کہ آسمان کو چھونے کی قسم کھانے میں ۔
اور یہ اس شخص کی نظیر ہے جس پر (اچانک) نماز کا وقت داخل ہو جائے اور وہ شخص تو تحقیق (اولا) اس پر اصلِ حکم (یعنی حکم وضو) متوجہ ہوگا پھر فی الحال عاجزی کیوجہ سے مٹی کی جانب متحول ہوگا۔

تشریح تفصیلاتِ درس سب تقریر سابق میں گذر چکی ہیں ، اور ہم نے قدرت کے اوپر تفصیلی گفتگو جواہر الفرائد شرح شرح العقائد میں کی ہے ۔

سبق نمبر ۳۱

وَمِنَ الاِداءِ ما لا یجبُ الا بقدرةٍ مُیَسِّرةٍ للاداءِ وھی زائدةٌ علی الاولیٰ بدرجةٍ وفرقَ ما بینھما اَنَّ بالثانیة تتغیّرُ صفةُ الواجبِ فیصیرُ سَمحًا سھلاً فیشترط دوامُھا لبقاءِ الواجب لان الحقَّ متیٰ وجبَ بصفةٍ لا یبقیٰ واجبًا الا بتلک الصفةِ ولھذا قلنا بانہ یسقط الزکوٰة

بہلاک النصاب والعشر بہلاک الخارج والخراج اذا اصطلم الزرع آفۃ لان الشرع اوجب الاداء بصفۃ الیسر الا ترٰی انہ خص الزکوۃ بالمال النامی الحولی والعشر بالخارج حقیقۃ والخراج بالتمکن من الزراعۃ ۔

ترجمہ اور بعض ادا وہ ہیں جو واجب نہیں ہوتی مگر ایسی قدرت کے ساتھ جو ادا کو آسان کرنے والی ہے اور یہ (قدرتِ میسرہ) اول پر زائد ہے ایک درجہ کے ساتھ (یسر کے ساتھ) اور ان دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ ثانی کی وجہ سے واجب کی صفت متغیر ہو جاتی ہے پس واجب آسان اور سہل ہو جاتا ہے پس شرط ہوگا اس قدرت کا دوام واجب کی بقاء کے لئے اس لئے کہ حق جب کسی صفت کے ساتھ واجب ہوتا ہے تو وہ واجب باقی نہیں رہے گا مگر اس صفت کے ساتھ اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ زکوٰۃ ساقط ہو جاتی ہے نصاب کے ہلاک ہو جانے سے اور عشر پیداوار کے ہلاک ہونے سے اور خراج جبکہ کھیتی کو کوئی آفت ہلاک کر دے اس لئے کہ شریعت نے ادا کو واجب کیا ہے یسر کی صفت کے ساتھ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ شریعت نے زکوٰۃ کو خاص کیا ہے اس مالِ نامی کے ساتھ جو حولی ہے اور عشر کو حقیقی پیداوار کے ساتھ اور خراج کو زراعت پر تمکن کے ساتھ ۔

تشریح یعنی کچھ ادا وہ ہیں جو قدرتِ ممکنہ کیوجہ سے واجب ہوتی ہیں اور کچھ ایسی ہیں جو قدرتِ میسرہ کی وجہ سے واجب ہوتی ہیں اکثر عباداتِ مالیہ قدرتِ میسرہ کیوجہ سے واجب ہوتی ہیں تاکہ ان کی ادائیگی نفس پر شاق نہ گذرے تو جو عبادات قدرتِ میسرہ کیوجہ سے واجب ہیں ان میں شریعت نے سہولت و آسانی کے پہلو کو اختیار فرمایا ہے ۔

اور یہ آسانی و سہولت پر نظر جیسے ابتداء میں ہوئی ہے ایسے ہی بقاء میں ہوگی لہذا اگر بعد میں یسر و سہولت ختم ہو جائے تو وجوب ختم ہو جائے گا ۔ مثلاً شریعت نے ابتداء ہی سے زکوٰۃ میں سہولت کا پہلو اختیار فرمایا اور ایسے نصاب کیوجہ سے زکوٰۃ کو واجب کیا جو نامی بھی اور حولی بھی ہو یعنی حولانِ حول ہو چکا ہو تو اگر مال ہلاک ہو جائے تو زکوٰۃ کا وجوب بھی ختم ہو جائے گا ورنہ آسانی کا پہلو ختم ہو جائیگا اسی طرح اگر پیداوار ہلاک ہو جائے تو عشر کا وجوب ختم ہو جائے گا ۔ اسی طرح اگر کھیتی کو کوئی آفت پہونچ گئی تو خراج کا وجوب ختم ہو جائے گا ۔

تنبیہ ۱:۔ قدرتِ ممکنہ اور قدرتِ میسرہ کے درمیان یہاں دو فرق بیان کئے گئے ہیں پہلا فرق باعتبار مفہوم ہے اور دوسرا باعتبار حکم ہے اول کو وہی زائدۃ الخ سے اور دوسرے کو وفرق بینہما الخ سے بیان کیا گیا ہے ۔

تنبیہ ۲:۔ عشر بھی پیداوار کی وجہ سے واجب ہوتا ہے اور خراج بھی مگر عشر میں حقیقی پیداوار معتبر ہے اور خراج میں تقدیری اور حکمی اور تقدیری پیداوار کا مطلب یہ ہے کہ زمین کاشت کے قابل ہو ۔

سبق نمبر ۲۷

وَلهذا قلنا انّ الحانث فی الیمین اذا ذهب مالہ کفّر بالصوم لان التخییر فی انواع التکفیر بالمال والنقل عنہ الی الصوم للعجز فی الحال مع توھم القدرۃ فیما یستقبل تیسیرا للاداء فکان من قبیل الزکوٰۃ الا ان المال ھھنا غیر عین فایّ مال اصابہ من بعدُ دامت بہ القدرۃ ولهذا ساوی الاستهلاک الهلاک ھھنا لانعدام التعدّی علی محل مشغول بحق الغیر

ترجمہ اور اسی بنا پر ہم نے کہا کہ یمین کے اندر حانث جبکہ اس کا مال ختم ہو جائے تو روزہ سے کفارہ ادا کریگا اس لئے کہ مال کے ذریعہ انواعِ تکفیر میں اختیار دینا اور تکفیر بالمال سے روزہ کی جانب انتقال فی الحال عاجزی کیوجہ سے آئندہ قدرت کے توہم کے باوجود ادا کی سہولت کی وجہ سے ہے تو یہ زکوٰۃ کی قبیل سے ہوجائیگا مگر تحقیق کہ یہاں مال غیر معین ہے تو جو مال بھی اس کو پہونچ گیا بعد میں اس کی وجہ سے قدرت دائم رہے گی اور اسی وجہ سے یہاں استہلاک ہلاک کے مساوی ہوگا تعدّی کے نہونے کی وجہ سے ایسے محل پر جو مشغول ہے غیر کے حق کے ساتھ

تشریح ماقبل میں چونکہ بتایا گیا ہے کہ جو عبادت قدرتِ میسّرہ کی وجہ سے واجب ہوتی ہے وہاں بقاء واجب کے واسطے قدرتِ میسّرہ کا بقاء ضروری ہے اور اگر قدرتِ میسّرہ مفقود ہو جائے تو واجب بھی ساقط ہو جائیگا۔

لہٰذا وہ شخص جس پر کفارۂ یمین واجب ہے تو اصل تو یہ ہے کہ وہ مال کے ذریعہ کفارہ ادا کرے یعنی غلام آزاد کرے یا دس مسکینوں کو کھانا کھلائے یا دس مسکینوں کو کپڑے پہنائے اور اگر ان میں سے کسی پر قادر نہو تو تین روزے رکھے بہرحال یہاں شریعت نے قدرتِ میسرہ کو ملحوظ رکھا ہے اور اس میں بقاءِ واجب کے لئے قدرت میسرہ کا بقاء ضروری ہے لہٰذا اگر حانث بالیمین پر تکفیر بالمال واجب ہو اور اس کا مال ہلاک ہو جائے تو اب اس پر مال کے ذریعہ کفارہ واجب نہوگا بلکہ روزہ کے ذریعہ کفارہ واجب ہوگا کیونکہ اس واجب کا مدار یسر پر تھا اور مال کے ہلاک ہونے سے یسر ختم ہوگیا تو تکفیر بالمال کا وجوب بھی ختم ہوگیا۔

سوال:۔ اس کی کیا دلیل ہے کہ کفارۂ یمین میں یسر ملحوظ ہے؟

جواب:۔ تکفیر بالمال کی انواعِ ثلاثہ میں اختیار دینا دلیلِ یسر ہے۔ نیز اگر فی الحال تکفیر بالمال سے عاجز ہو جائے اور آئندہ تکفیر بالمال پر قادر ہونے کا احتمال موجود ہے اس کے باوجود بھی روزہ سے کفارہ کی ادائگی کو صحیح مان لینا دلیلِ یسر ہے ورنہ شیخ فانی کے فدیہ کے حق میں اس کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے۔

خلاصۂ کلام تکفیر بالمال زکوٰۃ کی قبیل سے ہے کہ دونوں میں یسر ملحوظ ہے۔

سوال: تکفیر کو زکوٰۃ کی قبیل سے کہنا غلط ہے؟ کیوں، اس لئے کہ اگر زکوٰۃ میں مال ہلاک ہو جائے تو زکوٰۃ کا وجوب ختم ہو جاتا ہے اور اگر دوسرا سال آگیا تو سقوط بدستور رہتا ہے۔

بخلاف تکفیر بالمال کے کہ اگر مال ہلاک ہوگیا اور دوسرا مال آگیا تو کفارہ مال کے ذریعہ واجب ہوگا تو پھر تکفیر کو زکوٰۃ کی قبیل سے کہنا کیسے صحیح ہوگا؟

جواب:۔ تکفیر ہے تو زکوٰۃ کی قبیل سے اس معنیٰ کر کہ دونوں میں یُسر ملحوظ ہے لیکن زکوٰۃ میں مال معین ہوتا ہے اور دوسرا مال اس کے قائم مقام نہیں ہوگا اور تکفیر میں مال غیر معین ہوتا ہے لہٰذا جو مال بھی آئے گا وہ کفارہ کی ادائیگی کا محل ہوگا اور اسی وجہ سے زکوٰۃ میں استہلاک اور ہلاک میں فرق ہے کہ ہلاک کی صورت میں زکوٰۃ ساقط ہوجاتی ہے۔ استہلاک کی صورت میں ساقط نہیں ہوتی کیونکہ استہلاک کی صورت میں اس مال میں غیر کا حق وابستہ ہوچکا ہے لہٰذا استہلاک کی صورت میں زکوٰۃ ادا کرنی ہوگی اور تکفیر میں ہلاک اور استہلاک دونوں برابر ہیں کیوں کہ مال غیر معین ہے تو اس مال میں بعینہ کسی کا حق وابستہ نہیں ہوا۔

وَاَمَّا الحَجُّ فالشرطُ فيه المُمكِّنةُ من السفرِ المُعتادِ براحلةٍ وزادٍ واليُسرُ لا يقعُ الا بخَدَمٍ و اَعْوانٍ ومراكبَ وليس ذلك لشرطٍ بالاجماع فلذلك لم يكن شرطا لدوام الواجبِ وكذلك صدقةُ الفطرِ لم تجبْ بصفةِ اليسرِ بل بشرطِ القدرةِ وهو الغناءُ ليصيرَ الموصوفُ به اهلاً للاغناءِ الا ترى انه يجبُ بثيابِ البذلةِ ولا يقعُ بها اليسرُ لانها ليست بناميةٍ فلم يكنِ البقاءُ مفتقرا الى دوامِ شرطِ الوجوبِ

ترجمہ اور بہرحال حج پس اس میں قدرتِ ممکنہ شرط ہے یعنی وہ سفر جس کے لوگ عادی ہیں سواری اور توشہ کے ساتھ اور یسر واقع نہیں مگر بہت سے خادموں کے ساتھ اور بہت سے مددگاروں کے ساتھ اور بہت سی سواریوں کے ساتھ اور یہ بالاجماع شرط نہیں ہے پس اسی وجہ سے یہ (قدرت ممکنہ) دوامِ واجب کے لئے شرط نہیں ہے اور ایسے ہی صدقۂ فطر یسر کی صفت کے ساتھ واجب نہیں ہوا بلکہ قدرت ممکنہ کی شرط کے ساتھ اور قدرتِ ممکنہ وہ مالداری ہے تاکہ ہوجائے وہ شخص جو مالداری کے ساتھ موصوف ہے بے نیاز کرنے کا اہل کیا آپ دیکھتے نہیں کہ صدقۂ فطر واجب ہوجاتا ہے کام کاج کے کپڑوں کے ساتھ حالانکہ ان کے ذریعہ یسر واقع نہیں ہوتا اس لئے کہ کپڑے نامی نہیں ہیں تو نہیں ہوگا بقاءِ واجب محتاج وجوب کی شرط کے دوام کی جانب۔

تشریح جن عبادات کا وجوب قدرتِ میسرہ کی وجہ سے ہے تو بقاءِ واجب کے لئے قدرت کا بقاء شرط ہے، اور جن عبادات کا وجوب قدرت ممکنہ کی وجہ سے ہے وہاں بقاءِ واجب کیلئے قدرت ممکنہ کا بقاء واجب نہیں ہے۔

اب فرماتے ہیں کہ حج کا وجوب قدرت ممکنہ کی وجہ سے ہے یعنی ادنیٰ وہ قدرت کہ آدمی جس کی وجہ سے

حج پر قادر ہو جائے اور وہ معمولی سواری اور معمولی توشہ ہے ورنہ اگر اس کا وجوب قدرتِ میسّرہ کیوجہ سے ہوگا تو پھر بہت سے خادم اور مددگار اور سواریاں ہوتیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ حج کا وجوب قدرتِ ممکنہ کیوجہ سے ہے اور اس کا اصول معلوم ہو چکا ہے کہ بقاءِ واجب کے لئے قدرتِ ممکنہ کا بقاء شرط نہیں ہے لہٰذا جب حج فرض ہو گیا تو اب اس کی فرضیت ساقط نہ ہو گی خواہ بعد میں اس کے پاس مال ختم بھی ہو جائے حج کا وجوب بدستور رہے گا۔

اور ایسے ہی صدقۂ فطر کا وجوب قدرتِ ممکنہ کی وجہ سے ہے یہی تو وجہ ہے کہ اس میں مال نامی شرط نہیں ہے اور نہ اس میں حولانِ حول شرط ہے اسی وجہ سے استعمال کے کپڑوں کی وجہ سے بھی صدقۂ فطر واجب ہوگا بہر حال اس کا وجوب بھی برقرار رہے گا خواہ مال ختم ہو جائے۔

سبق نمبر ۳۲

اللہ تعالیٰ حکیم ہے تو اس کی حکمت کا تقاضا ہے کہ جب وہ کوئی حکم کرے تو اس مامور بہ کے اندر صفتِ حُسن کا ہونا ضروری ہے پھر مامور بہ کی حسن کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں ۱ پہلی قسم وہ ہے کہ مامور بہ کے اندر حسن ذاتی ہو کسی غیر کے واسطہ سے نہ ہو ۲ اور دوسری قسم وہ ہے کہ اس میں حسن غیر کے واسطہ سے ہو پھر نوعِ اول کی دو قسمیں ہیں ۱ اول وہ ہے کہ حسن اس کی ذات میں ہو ۲ اور ثانی وہ ہے کہ حسن ذات میں تو نہیں غیر کی وجہ سے ہے مگر وہ غیر معدوم کے درجہ میں ہے اس وجہ سے اس کو قسم اول کے ساتھ لاحق کر دیا گیا ہے۔

پھر قسم ثانی کی بھی دو قسمیں ہیں ۱ وہ ہے کہ وہ غیر جس کی وجہ سے مامور بہ میں حسن آیا ہے اس کو الگ سے کرنا پڑے پہلے فعل سے اس غیر کی ادائیگی نہ ہو سکے ۲ دوسری قسم وہ ہے کہ غیر بھی فعل کے ساتھ ساتھ ادا ہو جائے اب یہ سب چار نوعیں ہو گئی ہیں۔ اول کی مثال جیسے ایمان باللہ اور نماز کہ ان دونوں میں حسن ذاتی ہے اول تو واضح ہے اور نماز میں اس لئے کہ اس میں قیام و رکوع و سجود ہیں جو سراپا تعظیم باری ہیں اور تعظیم باری کا حُسن ہونا ظاہر ہے مگر یہ کہ کوئی شخص حالتِ حدث میں نماز پڑھے یا اوقاتِ ممنوعہ میں نماز پڑھے کہ اب اس میں حسن کے بجائے قباحت ہے۔

دوسری کی مثال، جیسے زکوٰۃ، روزہ، حج ہیں کہ بظاہر ان میں ذاتی کچھ حسن نہیں ہے بلکہ زکوٰۃ میں مال کو ضائع کرنا ہے اور روزہ میں نفس کو بھوکا مارنا ہے اور حج میں کچھ مقامات کی مسافت طے کرنا ہے جن میں بظاہر کچھ حسن نہیں ہے لیکن زکوٰۃ میں اللہ کے بندوں کو بے نیاز کرنے کی وجہ سے حسن پیدا ہو گیا اور روزہ میں اللہ کے دشمن کو مقہور کرنے کی وجہ سے حسن پیدا ہوا اور حج میں ان مقامات و مکانات کی شرافت و تقدس کی وجہ سے حسن پیدا ہو گیا اور یہ وسائط ایسے ہیں کہ جن میں بندہ کے فعل کا کوئی دخل نہیں ہے۔

بلکہ سب محض اللہ کے خلق کیوجہ سے ہیں یعنی حاجتِ فقیر نفس کی دشمنی اور مکانات کی شرافت و تقدس محض خلقِ خداوندی کی وجہ سے ہیں تو ان وسائط کو کالعدم شمار کرتے ہوئے اس نوع ثانی کو

نوعِ اول کے ساتھ لاحق کر دیا جائیگا اور یوں شمار کیا جائیگا کہ ان کا حُسن بھی گویا ذاتی ہے۔ تیسری کی مثال، جیسے وضوء اور سعی الی الجمعہ کہ وضوء اور سعی میں حُسن آیا ہے نماز اور جمعہ کے واسطے سے اور اس واسطہ اور غیر کو الگ سے کرنا پڑتا ہے یعنی نماز اور جمعہ وضوء اور سعی کے بعد الگ سے ادا کرنے پڑتے ہیں۔

چوتھی کی مثال:۔ جیسے نماز جنازہ، اور جہاد، اور حدود کو قائم کرنا، کہ اول بظاہر بت کی پوجا کے مثل ہے اور ثانی میں زمین میں فساد پھیلانا ہے اور ثالث میں اللہ کے بندوں کو عذاب دینا ہے مگر اول میں حُسن آیا حقِ مسلم کو پورا کرنے کی وجہ سے اور ثانی میں اعلاءِ کلمۃ الحق کے واسطے سے اور ثالث میں معاصی سے زجر کے واسطے سے اور ان وسائط کو الگ سے کرنے کی ضرورت نہیں ہے بلکہ نماز جنازہ کے ساتھ خود بخود حقِ مسلم ادا ہوتا ہے اور جہاد سے خود بخود اعلاءِ کلمۃ اللہ حاصل ہوتا ہے اور اقامتِ حدود سے خود بخود معاصی سے زجر حاصل ہوتا ہے پہلی دونوں نوعوں کا حکم یہ ہے کہ واجب جب ثابت ہوگیا تو اب ساقط نہ ہوگا بلکہ ادا ہی کرنا پڑیگا مگر یہ کہ کوئی ایسی چیز عارض ہو جائے جو اس کے وجوب کو ساقط کر دے جیسے حیض و نفاس نماز کو ساقط کر دیتے ہیں، اور آخر کی دونوں نوعوں کا حکم یہ ہے کہ غیر واجب تو یہ واجب اور غیر ساقط تو یہ بھی ساقط یعنی اگر نماز واجب ہے تو وضوء بھی واجب ہے اور نماز ساقط ہے تو وضو بھی ساقط ہے۔ جب یہ تفصیلات ذہن نشیں ہوگئیں تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

فَصْلٌ فی صِفَةِ الحُسنِ للمامُورِ بہ المامُورُ بہ نوعان حسنٌ لمعنی فی عَیْنِہ وحسنٌ لمعنی فی غیرِہ والذی حَسَنٌ لمعنیً فی عَیْنِہٖ نوعان مَا کان المعنیٰ فی وَضْعِہٖ کالصَّلوٰۃِ فَانّہا تَتَأدّی بافعالٍ واقوالٍ وُضِعت للتعظیم والتعظیمُ حَسَنٌ فی نفسہٖ اِلّا ان یکون فی غیرِ احوالہٖ وما اُلحِقَ بالواسطۃِ بما کان المعنیٰ فی وضعہٖ کالزکوٰۃِ والصومِ والحجِ فانّ ھذہِ الافعالَ بِواسطۃِ حاجۃِ الفقیرِ واشتہاءِ النفسِ وشَرَفِ المکانِ تَضمّنتْ اغناءَ عبادِ اللہِ تعالیٰ وقَھرَ عدوِّہٖ وتعظیمَ شعائرِہٖ فصارتْ حسنۃً مِنَ العبدِ للربِ عزّتْ قدرتُہٗ بلا ثالثٍ معنیً لکونِ ھذہِ الوسائطِ ثابتۃً بخلقِ اللہِ تعالیٰ ومضافۃً الیہ وحکمُ ھذینِ النوعَینِ واحدٌ وھوانّ الوُجوبَ متی ثَبتَ لا یَسْقُطُ اِلّا بفعلِ الواجِبِ اوباعتراضِ ما یُسقِطُہٗ بعینہٖ والذی حَسَنٌ لمعنی فی غیرِہٖ نوعان مایحصلُ المعنیٰ بعدَہٗ بفعلٍ مقصودٍ کالوضوءِ والسعی الی الجمعۃِ وما یحصلُ المعنی بفعلِ المامورِ بہٖ کالصَّلوٰۃِ علی المیّتِ والجہادِ واقامۃِ الحُدُودِ فانّ ما فیہِ الحُسْنُ من قضاءِ حقِ المسلمِ وکبتِ اعداءِ اللہِ تعالیٰ والزجرِ عن المعاصی یحصُلُ بنفسِ الفعلِ وحکمُ ھذینِ النوعینِ واحدٌ ایضًا وھو بقاءُ الواجبِ بوجوبِ الغیرِ وسقوطُہٗ بسقوطِ الغیرِ۔

ترجمہ

یہ فصل ہے مامور بہ کے لئے حسن کی صفت کے بیان میں ، مامور بہ دو قسم پر ہے ایک قسم یہ ہے کہ مامور بہ حسن ہو ایسے معنیٰ کیوجہ سے جو اس کی ذات میں ہے ، اور دوسری وہ ہے جو حَسَن ہو ایسے معنیٰ کی وجہ سے جو اس کے غیر میں ہے اور وہ مامور بہ جو حَسَن ہو ایسے معنیٰ کیوجہ سے جو اس کی ذات میں ہے اس کی دو قسمیں ہیں ان میں سے ایک تو وہ ہے کہ وہ معنیٰ (جس کی وجہ سے وہ حسن سے متصف ہے) اس کی ذات میں ہوں جیسے نماز پس وہ ادا ہوتی ہے ایسے افعال واقوال سے جو تعظیم کے لئے وضع کئے گئے ہیں اور تعظیم بذاتِ خود حسن ہے مگر یہ کہ تعظیم اپنے وقت یا اپنی حالت کے غیر میں ہو اور دوسری قسم وہ ہے جو واسطہ کے ساتھ اسی قسم کے ساتھ لاحق ہو کہ معنیٰ مذکور جس کی ذات میں ہو جیسے زکوٰۃ اور روزہ اور حج پس بے شک یہ افعال فقیر کی حاجت اور نفس کی خواہش اور مکان کی شرافت کے واسطے سے (یہ افعال متضمن ہیں (اول صورت میں) اللہ تعالیٰ کے بندوں کو مستغنی کر دینے کو اور (دوسری صورت میں) اللہ کے دشمن کو مقہور کرنے کو (تیسری صورت میں) اللہ کے شعائر کی تعظیم کو تو ہو جائیں گے یہ افعال حَسَن بندہ کی جانب سے اس رب کے لئے جس کی قدرت زبردست ہے معنوی اعتبار سے کسی ثالث کے واسطہ کے بغیر (یعنی کسی امر زائد کے واسطہ کے بغیر) ان وسائط کے ثابت ہونے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کے خلق سے جو اللہ کی جانب منسوب ہیں اور ان دونوں نوعوں کا حکم ایک ہے اور وہ یہ ہے کہ وجوب جب ثابت ہو گیا تو وہ ساقط نہ ہوگا مگر واجب کرنے سے یا ایسے عارض کے پیش آنے سے جو بذاتِ خود واجب کو ساقط کر دے (جیسے حیض ونفاس) مثلا اور وہ مامور بہ جو حَسَن ہے ایسے معنیٰ کی وجہ سے جو اس کے غیر میں ہے دو قسم پر ہے ان میں سے ایک تو یہ ہے کہ وہ معنیٰ (جس کی وجہ سے حسن آیا ہے) اسکے بعد فعلِ مقصود کے ذریعہ حاصل ہوں جیسے وضو اور جمعہ کی جانب سعی اور دوسری قسم وہ ہے کہ وہ معنی مامور بہ کے کرنے سے حاصل ہو جائیں جیسے میت پر نماز پڑھنا اور جہاد اور اقامتِ حدود پس بے شک وہ چیز جو اس مامور بہ میں ہے یعنی حُسن (وہ لذاتہ نہیں ہے بلکہ) حق میت کو پورا اور اللہ کے دشمنوں کو ذلیل کرنے اور معاصی سے روکنے کے اعتبار سے ہے (تو یہ حُسن) حاصل ہو جاتا ہے نفسِ فعل سے اور ان دونوں نوعوں کا حکم بھی ایک ہے جیسے پہلی دونوں نوعوں کا حکم ایک ہے اور وہ واجب کا بقاء ہے غیر کے وجوب کی وجہ سے اور واجب کا سقوط ہے غیر کے سقوط کی وجہ سے ۔

تشریح

فَانَّ مَا فِیْہِ مِنَ الحُسن لِذَاتِہ الخ یہاں کچھ عبارت محذوف ہے اصل عبارت یوں ہے فَانَّ مَافیہ مِنَ الحُسن لیس لذاتہ بل من جہۃ الخ اس اعتبار سے ما موصولہ ہوگا اور اگر ما کو نافیہ مانا جائے تو پھر عبارت ایسے ہوگی فَانَّ مَافیہ الحُسن لیس لذاتہ بل مِنْ جہۃ دونوں کا حاصل ایک ہے ، باقی تفصیلات تقریر میں مذکور ہیں ۔

سبق نمبر ۳۴

اس سبق میں مصنفؒ نہی کا بیان شروع فرما رہے ہیں . نہی کی تعریف

جانی پہچانی تھی اس وجہ سے مصنفؒ نے اس سے کچھ تعرض نہیں کیا بلکہ فرماتے ہیں کہ جیسے مامور بہ کے اندر حکمت امر کی وجہ سے صفتِ حُسن کا ہونا ضروری ہے ایسے ہی منہی عنہ میں حکمتِ ناہی کی وجہ سے وصف قباحت کا ہونا ضروری ہے پھر جس طرح حسن کے اعتبار سے امر کی تقسیم ہے ایسے ہی قباحت کے اعتبار سے نہی کی تقسیم ہے کہ قباحت یا تو منہی عنہ کی ذات میں ہوتی ہے یا قباحت اس کے غیر میں ہوگی پھر اوّل کی دو قسمیں ہیں ۱؎ جس کی ذات میں قباحت ہو تمام اوصافِ لازمہ اور عوارضِ مجاورہ سے قطع نظر کرتے ہوئے اور یہ قباحت باعتبار وضع ہو یعنی عقلی قباحت ہو ۲؎ ساری باتیں تو ایسی ہی ہیں مگر اس کی قباحت شرعی ہے اور نوعِ ثانی کی بھی دو قسمیں ہیں۔
۱؎ وہ غیر جس کی وجہ سے قباحت ہے منہی عنہ کا وصف لازم ہو ۲؎ وصف لازم نہو بلکہ اس کا مجاور ہو اور یہ مجاورت بعض صورتوں میں ہو اور بعض صورتوں میں نہو تو یہ کل چار قسمیں ہوگئیں۔

قسمِ اول:۔ جس میں قباحت لعینہٖ ہو اور عقلی اور وصفی ہو جیسے کفر اور عبث کام کرنا۔

قسمِ ثانی:۔ حالتِ حدث میں نماز پڑھنا اور آزاد کی بیع اور مضامین اور ملاقیح کی بیع کہ ان میں سے کسی کے اندر اہلیت اور کسی کے اندر محلیت نہونے کی وجہ سے قبیح کی قسمِ ثانی میں شمار کیا گیا ہے کیونکہ ان کی قباحت شریعت ہی سے معلوم ہوئی ہے نہ کہ عقل سے ان دونوں قسموں کا حکم یہ ہے کہ یہ بالکل غیر مشروع ہے یعنی ہر اعتبار سے ان کی مشروعیت غیر متصوّر ہے۔

قسمِ ثالث:۔ وہ غیر جس کی وجہ سے قباحت آئی ہے وصفِ لازم ہو جو منہی عنہ سے جدا نہو سکے جیسے بیعِ فاسد اور یوم النحر کا روزہ تو بیع فاسد مثلاً بیع بالخمر قبیح باصلہٖ نہیں ہے کیونکہ اس میں رکنِ بیع اہل کی طرف سے موجود ہے اور محل میں موجود ہے لیکن چونکہ خمر مال متقوم نہیں ہے اور ثمن کے بغیر بیع نہیں ہے کیونکہ ثمن تو بیع کا وصفِ لازم ہے جس سے انفکاک نہیں ہو سکتا بہرحال بیع فاسد ہوگی نہ کہ باطل اور بیع الحر بیع باطل ہے اور یوم النحر کے روزہ کا بھی یہی حال ہے۔

قسمِ رابع:۔ وہ غیر جس کی وجہ سے قباحت آئی ہے مجاور ہو جو کبھی جمع ہو جاتا ہو اور کبھی نہوتا ہو جیسے جمعہ کی اذان کے وقت بیع، زمینِ مغصوب میں نماز اور حالتِ حیض میں وطی کرنا، کہ ان سب میں لازمی کنکشن نہیں ہے بلکہ انفکاک ہو جاتا ہے کَمَا هُوَ ظَاهِرٌ۔

اور اس قسم کا حکم یہ ہے کہ منہی عنہ صحیح اور مشروع ہوگا، یہاں تک کہ بیع مذکور منعقد ہوگی اور نماز درست ہوگی اور حالتِ حیض کی وطی محلّل ہوگی اور واطی کا محصن ہونا ثابت ہو جائیگا، اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

فَصْلٌ فِي النَّهْيِ وَهُوَ فِي صِفَةِ الْقُبْحِ يَنْقَسِمُ انْقِسَامَ الْأَمْرِ فِي صِفَةِ الْحُسْنِ مَا قَبُحَ لِعَيْنِهِ وَضْعًا كَالْكُفْرِ وَالْعَبَثِ وَمَا الْتَحَقَ بِهِ بِوَاسِطَةِ عَدَمِ الْأَهْلِيَّةِ وَالْمَحَلِّيَّةِ شَرْعًا

كصلوة المحدث وبيع الحر والمضامين والملاقيح وحكم النهي فيهما بيان انه غير مشروع اصلا وما قبح لمعنى في غيره وهو نوعان ما جاوره المعنى جمعا كالبيع وقت النداء والصلوة في الارض المغصوبة والوطى في حالة الحيض وحكمه انه يكون صحيحا مشروعا بعد النهي ولهذا قلنا ان وطيها في حالة الحيض يحللها للزوج الاول ويثبت به احصان الواطي وما اتصل به وصفا كالبيع الفاسد وصوم يوم النحر

ترجمہ یہ فصل نہی کے بیان میں ہے اور نہی قباحت کی صفت میں منقسم ہوتی ہے امر کے منقسم ہونے کے مثل حُسن کی صفت میں تو ان میں سے ایک تو وہ ہے جو قبیح لعینہ ہو باعتبار وضع کے (عقل کے اعتبار سے) جیسے کفر اور عبث اور دوسری وہ ہے جو قسم اول کے ساتھ لاحق ہو شرعاً اہلیت اور محلیت نہ ہونے کے اعتبار سے جیسے محدث کی نماز اور آزاد کی بیع اور مضامین اور ملاقیح کی بیع اور ان دونوں قسموں کے اندر نہی کا حکم اس بات کو بیان کرنا ہے کہ یہ بالکل غیر مشروع ہے اور دوسری قسم وہ ہے جو قبیح ہو ایسے معنیٰ کی وجہ سے جو اس کے غیر میں ہوں، اور اس کی دو قسمیں ہیں ان دونوں میں سے ایک تو وہ ہے کہ وہ معنیٰ اس کے ساتھ مجاور ہو جاتے ہیں باعتبار اجتماع کے جیسے جمعہ کی اذان کے وقت بیع کرنا اور زمین مغصوب میں نماز پڑھنا اور حالتِ حیض میں وطی کرنا اور اس نوع کا حکم یہ ہے کہ یہ نہی کے بعد صحیح اور مشروع ہے اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ عورت سے وطی کرنا حالتِ حیض میں اس کو شوہر اول کے لئے حلال کر دیگا اور اس وطی سے واطی کا محصن ہونا ثابت ہو جائیگا، اور نوع ثانی وہ ہے جس کے ساتھ وہ معنیٰ وصف کے اعتبار سے متصل ہوں جیسے بیع فاسد اور یوم النحر کا روزہ۔ باقی تفصیلات مذکور ہو چکی ہیں۔

سبق نمبر ۲۵ اس سبق میں اولاً چند باتیں ذہن نشیں رکھئے ۱۔ افعالِ حسیہ وہ افعال ہیں کہ شریعت سے پہلے جو ان کے معانی معلوم تھے وہ اپنے حال پر بدستور باقی ہوں شریعت نے ان میں تغیر نہ کیا ہو جیسے قتل اور زنا اور شراب پینا کہ ان سب کی ماہیت اور معانی نزولِ تحریم کے بعد اپنے حال پر برقرار ہیں۔ جو یہ سمجھے کہ فعل حسی وہ ہے جس کی حرمت حس سے معلوم ہو وہ غلط ہے ۲۔ افعال شرعیہ وہ ہیں کہ ورودِ شریعت کے بعد انکے معانیِ اصلیہ میں تغیر ہو گیا ہو جیسے روزہ اور نماز اور بیع اور اجارہ جن کی تفصیلات نور الانوار میں مذکور ہیں۔

جب افعالِ حسیہ اور شرعیہ کی تعریف معلوم ہو گئی تو اب سنئے کہ ہمارے یہاں اصول یہ ہے کہ اگر کوئی مانع موجود نہ ہو تو افعال حسیہ سے جو نہی ہو گی اس کو قبیح لعینہ پر محمول کیا جائیگا اور جو نہی افعالِ شرعیہ سے ہو گی تو اس کو قبیح لغیرہ پر محمول کیا جائیگا مگر حالتِ حیض کی وطی فعلِ حسی ہونے کے باوجود حرام لغیرہ پر محمول ہے

کیونکہ یہاں اس کی دلیل موجود ہے یعنی فرمانِ باری قُلْ هُوَ اَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِی الْمَحِيضِ یہ آیت بتلا رہی ہے کہ حالتِ حیض کی وطی سے ممانعت اذی کی مجاورت کیوجہ سے ہے یہی وجہ ہے کہ اگر وطی کرلی اور حمل ٹھہر گیا تو واطی سے بچہ کا نسب ثابت ہوگا ۔

اور امام شافعی رح افعالِ حسیّہ میں تو ہمارے ساتھ ہیں لیکن فعلِ شرعی میں ہم سے اختلاف رکھتے ہیں وہ افعالِ شرعیّہ کی نہی کو بھی قبیح لعینہ پر محمول کرتے ہیں تو ان کے نزدیک زنا اور شراب اور یوم نحر کے روزہ کی حرمت سب برابر ہیں اور دلیل ان کی یہ ہے کہ جیسے مطلق امر کو حسن لعینہ پر محمول کیا جاتا ہے ایسے ہی مطلق نہی کو قبیح لعینہ پر محمول کیا جائیگا ، تو ان کے نزدیک یوم النحر کا روزہ ثواب کا باعث نہوگا اور نہ بیع فاسد قبضہ کے بعد ملک کا سبب ہوگی ، اس پر امام شافعی رح پر ایک اعتراض وارد ہوا کہ آپ نے فعلِ شرعی کو قبیح لعینہ پر محمول کیا ہے جو کسی عبادت کا سبب نہیں ہوتا اور ظہار بھی فعلِ شرعی ہے نہ کہ فعلِ حسیّ اور اس کو قبیح لعینہ پر محمول کیا جائے گا تو یہ باطلِ محض ہونا چاہئے نہ کہ کسی عبادت کا سبب حالانکہ یہ کفارہ کا سبب ہے جو عبادت ہے تو مصنفؒ نے امام شافعی رح کی طرف سے جواب دیا کہ امام شافعی رح کو ظہار سے الزام نہیں دیا جائے گا وجہ اسکی یہ ہے کہ باطل کسی ایسے حکم کا سبب نہیں ہوتا جو شریعت میں مطلوب ہو البتہ حرام لعینہ سبب جزا اور زجر بنجاتا ہے جیسے قصاص ہے کہ واجب ہوتا ہے اگرچہ اس کا سبب قتلِ عمد حرام لعینہ ہے بالفاظ دیگر معصیت ایسی عبادت کا سبب بن سکتی ہے جس میں زجر کے معنیٰ ہوں اور جس کا مقصد گناہ کو مٹانا ہو البتہ معصیت ایسی عبادت کا سبب نہیں بنے گی جو جنت میں لے جانے والی ہو (مُصَرَّح بہ فی رد المحتار)

یہاں تک امام شافعی رح کی دلیل اور ان پر ہونے والے ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے ۔

ھَمَاری دَلِیل ، یہ ہے کہ نہی کا مقصد یہ ہے کہ بندہ اس فعل پر قادر رہے لیکن شریعت بندہ کو اس کے ارتکاب سے منع کرتی ہے تو اگر وہ اپنے اختیار سے رک جائے تو ثواب پائیگا ورنہ عقاب کا مستحق ہوگا اور اگر منہی عنہ کے ارتکاب کی قدرت ہی نہو اور پھر منع کیا جائے تو یہ نہی نہوگی بلکہ نفی اور نسخ ہے جیسے پیالہ میں پانی نہو اور کہا جائے لاتشرب ، تو یہ نفی ہے اور اگر پیالہ میں پانی موجود ہے اور پھر کہا جائے لاتشرب تو یہ نہی ہے

تو نہی کے اندر قباحت حکمتِ ناہی کی وجہ سے ہوتی ہے تو گویا نہی مقتضی قباحت ہے اور قباحت مقتضٰی ہے تو ضروری ہے کہ مقتضٰی کی رعایت میں مقتضِی جو اصل ہے اس کا فوات لازم نہ آئے بلکہ یہ طریقہ اختیار کرنا چاہئے کہ مقتضی کی بھی رعایت ہو اور مقتضٰی کی بھی ، اور یہ جبھی ہوسکتا ہے کہ نہی نہی رہے اور منہی عنہ کے ارتکاب کی مکلف کے اندر قدرت ہو اور ہر فعل کی قدرت اس کی شان کے مناسب ہوگی لہٰذا فعلِ حسیّ کی قدرت ہوگی یعنی بندہ اپنے اختیار سے زنا کرنے پر قادر رہو اور فعلِ شرعی کی قدرت یہ ہے کہ وہ شرعًا موجود ہوسکے لیکن شریعت اس کے ارتکاب سے منع کرتی ہے تو اس کو مشروع بالاصل

اور فاسد بالوصف قرار دیا جائے گا ورنہ اگر یہ بھی غیر مشروع الاصل ہو تو پھر یہ نہی نفی ہو جائے گی اور نسخ ہو جائیگا تو اس وقت ایک ہی فعل ماذون فیہ اور ممنوع عنہ ہو گا لیکن یہ دونوں وصف مختلف دو اعتباروں کی وجہ سے ہیں تو اس میں کچھ حرج نہیں مسلم شریف میں ہے لولا الاعتبارات لبطلت الحکمۃ اور اس کا حال ایسا ہو گا جیسے فاسد موتی کہ اس کی ذات برقرار ہے اور اس کے وصف میں فساد اور بگاڑ ہے اور مشروع بھی فساد کو قبول کر لیتا ہے جیسے احرام فاسد جیسے کسی نے وقوف عرفات سے پہلے وطی کر لی تو اس کو آئندہ سال حج کی قضا کرنی ہو گی لیکن چونکہ یہ احرام مشروع الاصل ہے اس وجہ سے اس احرام کے جملہ ارکان کی ادائیگی بھی ضروری ہو گی۔

بہر حال نہی کو اس طرح ثابت کیا جائیگا کہ مشروعات کے درجات و مراتب کا لحاظ ہو سکے اور مشروعات کے حدود کی محافظت ہو سکے، اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وَالنَّهْيُ عَنِ الْأَفْعَالِ الْحِسِّيَّةِ يَقَعُ عَلَى الْقِسْمِ الْأَوَّلِ وَالنَّهْيُ عَنِ الْأَفْعَالِ الشَّرْعِيَّةِ يَقَعُ عَلَى الْقِسْمِ الْأَخِيْرِ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ فِي الْبَابَيْنِ إِنَّهُ يَنْصَرِفُ إِلَى الْقِسْمِ الْأَوَّلِ إِلَّا بِدَلِيْلٍ لِأَنَّ النَّهْيَ فِي اقْتِضَاءِ الْقُبْحِ حَقِيْقَةً كَالْأَمْرِ فِي اقْتِضَاءِ الْحُسْنِ فَيَنْصَرِفُ مُطْلَقُهُ إِلَى الْكَامِلِ مِنْهُ كَالْأَمْرِ وَلَا يَلْزَمُ الظِّهَارُ لِأَنَّ كَلَامَنَا فِي حُكْمٍ مَطْلُوْبٍ تَعَلَّقَ بِسَبَبٍ مَشْرُوْعٍ لَهُ لِيَبْقَى سَبَبًا وَالْحُكْمُ بِهِ مَشْرُوْعًا مَعَ وُقُوْعِ النَّهْيِ عَلَيْهِ وَأَمَّا مَا هُوَ جَزَاءٌ شُرِعَ زَاجِرًا فَيَعْتَمِدُ حُرْمَةَ سَبَبِهِ كَالْقِصَاصِ وَلَنَا أَنَّ النَّهْيَ يُرَادُ بِهِ عَدَمُ الْفِعْلِ مُضَافًا إِلَى اخْتِيَارِ الْعِبَادِ وَكَسْبِهِمْ فَيَعْتَمِدُ التَّصَوُّرَ لِيَكُوْنَ الْعَبْدُ مُبْتَلًى بَيْنَ أَنْ يَكُفَّ عَنْهُ بِاخْتِيَارِهِ فَيُثَابُ عَلَيْهِ وَبَيْنَ أَنْ يَفْعَلَهُ بِاخْتِيَارِهِ فَيُعَاقَبُ عَلَيْهِ هٰذَا هُوَ الْحُكْمُ الْأَصْلِيُّ فِي النَّهْيِ فَأَمَّا الْقُبْحُ فَوَصْفٌ قَائِمٌ بِالنَّهْيِ يَثْبُتُ مُقْتَضًى بِهِ تَحْقِيْقًا لِحُكْمِهِ فَلَا يَجُوْزُ تَحْقِيْقُهُ عَلَى وَجْهٍ يَبْطُلُ بِهِ مَا أَوْجَبَهُ وَاقْتَضَاهُ بَلْ يَجِبُ الْعَمَلُ بِالْأَصْلِ فِي مَوْضِعِهِ وَالْعَمَلُ بِالْمُقْتَضٰى بِقَدْرِ الْإِمْكَانِ وَهُوَ أَنْ يُجْعَلَ الْقُبْحُ وَصْفًا لِلْمَشْرُوْعِ فَيَصِيْرُ مَشْرُوْعًا بِأَصْلِهِ غَيْرَ مَشْرُوْعٍ بِوَصْفِهِ فَيَصِيْرُ فَاسِدًا مِثْلَ الْفَاسِدِ مِنَ الْجَوَاهِرِ وَلَا تَنَافِيَ بَيْنَهُمَا فَالْمَشْرُوْعُ يَحْتَمِلُ الْفَسَادَ بِالنَّهْيِ كَالْإِحْرَامِ الْفَاسِدِ فَوَجَبَ إِثْبَاتُهُ عَلَى هٰذَا الْوَجْهِ رِعَايَةً لِمَنَازِلِ الْمَشْرُوْعَاتِ وَمُحَافَظَةً لِحُدُوْدِهَا

ترجمہ: اور نہی افعال حسیہ سے قسم اول پر (قبیح لعینہ پر) محمول ہوتی ہے اور نہی افعال شرعیہ سے قسم اخیر (قبیح لغیرہ پر) پر محمول ہوتی ہے اور شافعی رح نے دونوں بابوں میں فرمایا کہ نہی

قسم اول پر محمول ہوگی مگر کسی دلیل کی وجہ سے (کما بیناہ)
اس لئے کہ نہی قبیح کا تقاضا کرنے میں حقیقت ہے مثل امر کے حسن کا تقاضا کرنے میں تو مطلق نہی قبیح کا
کامل پر محمول ہوگی جیسے امر، اور ظہار سے اعتراض لازم نہ ہوگا اس لئے کہ ہماری گفتگو ایسے حکم مطلوب میں ہے
جو ایسے سبب کے ساتھ متعلق ہو جو اس کے حکم کے لئے مشروع ہو (تو ہماری گفتگو اس بارے میں ہے)
کہ کیا وہ سبب سبب باقی رہا ہے اور وہ حکم جو اس سبب پر موقوف ہے کیا مشروع رہا ہے اس پر نہی
کے واقع ہونے کے ساتھ اور بہرحال وہ حکم جو جزاء ہے جو زاجر بنکر مشروع ہوا ہے تو وہ اپنے سبب
کی حرمت پر اعتماد رکھتا ہے جیسے قصاص، اور ہماری دلیل یہ ہے کہ نہی ارادہ کیا جاتا ہے اس کے ذریعہ فعل
کے نہ ہونے کا درانحالیکہ وہ (عدم فعل) مضاف ہو بندوں کے اختیار اور ان کے کسب کی جانب، تو نہی اعتماد
رکھیگی (منہی عنہ کے) متصور الاصل ہونے پر تاکہ ہو جائے بندہ مبتلا اسکے درمیان کہ وہ اس سے اپنے اختیار سے رکجائے تو اس پر ثواب دیا
جائے اور اسکے درمیان کہ اسکو اپنے اختیار سے کرے پس اس پر سزا دی جائے یہی نہی کے اندر حکم اصلی ہے پس بہرحال قباحت تو وہ ایک وصف
ہے جو نہی کے ساتھ قائم ہے وہ قباحت ثابت ہوتی ہے درانحالیکہ وہ مقتضیٰ ہے نہی کا نہی کے حکم کو ثابت کرنے
کے لئے پس جائز نہیں ہے قبیح کو ثابت کرنا اس طریقہ پر کہ باطل ہو جائے اس قبح کی وجہ سے وہ جو قبح کو موجب
ہے اور قبح کی مقتضی ہے (یعنی نہی) بلکہ واجب ہے اصل پر عمل کرنا ورود نہی کی جگہ میں اور مقتضیٰ پر عمل کرنا بقدر
امکان اور وہ (یعنی عمل مذکور) یہ ہے کہ قبح کو مشروع کا وصف قرار دیا جائے تو ہو جائیگا منہی عنہ مشروع اپنی اصل
کے اعتبار سے غیر مشروع اپنے وصف کے اعتبار سے تو ہو جائیگا یہ فاسد جواہر میں سے فاسد کے مثل (کہ اصل باقی ہے اور چمک ختم) اور ان
دونوں کے درمیان کوئی منافات نہیں ہے تو مشروع فساد کا احتمال رکھتا ہے نہی کی وجہ سے جیسے احرام فاسد تو واجب ہے
منہی عنہ کے مشروع ہونے کا اثبات اسی طریقہ پر (کہ مشروع باصلہ اور غیر مشروع بوصفہ ہو) مشروعات کے درجات
کی حدود کی مخالفت کرتے ہوئے، شاید اب مزید تفصیل کی حاجت نہ ہوگی۔

سبق نمبر ۲۶

جب پہلے سبق میں اصول و قواعد معلوم ہو گئے تو اب مصنفؒ چند جزئیات ذکر فرمائیں گے وہ بیع جس میں ثمن شراب کو بنایا گیا ہو تو وہ فاسد ہوگی
باطل نہ ہوگی کیونکہ یہاں رکن بیع مُبَادِلَۃُ المَالِ بالمالِ بالتراضی موجود ہے کیونکہ شراب بھی مال ہے مگر چونکہ
وہ مسلم کے حق میں مالِ متقوم نہیں ہے اس وجہ سے وہ من وجہ ثمن مبیع کی صلاحیت رکھتا ہے اور من وجہ نہیں
رکھتا۔ بہرحال یہ بیع فاسد ہوگی نہ کہ باطل اور ایسے ہی بیع الربوا بھی فاسد ہے نہ کہ باطل اور ایسے ہی ایسی
بیع جس میں ایسی شرط لگا دی گئی ہو جو مقتضائے عقد کے خلاف ہو بیع فاسد ہوگی نہ کہ بیع باطل یہ بیوع کی اقسام
ثلاثہ چونکہ مشروع بالاصل ہیں اور غیر مشروع بالوصف ہیں تو بعد قبض مفید ملک ہونگی اس مضمون کی عبارت
ملاحظہ ہو۔

وَعَلیٰ ھٰذا الاصلِ قلنا اِنَّ البَیعَ بالخمر مشروعٌ باصلہٖ وھو وجودُ رکنہٖ فی محلہٖ غیر مشروع بوصفہٖ وھو الثمنُ لِاَنَّ الخمر مالٌ غیر متقومٍ فیصلح ثمنًا من وجہٍ دون وجہٍ فصار فاسدًا اِلا باطِلاً وکذلکَ بَیعُ الربوا غیر مشروع بوصفہ وھو الفضلُ فی العوضِ وکذلک الشرطُ الفاسدُ فی معنی الربوا ۔

ترجمہ اور اسی قاعدہ کے مطابق ہم نے کہا ہے کہ شراب کے بدلہ بیع مشروع باصلہ ہے اور وہ بیع کے رکن کا وجود ہے اس کے محل میں اپنے وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہے اور وصف وہ ثمن ہے اس لئے کہ شراب مالِ غیر متقوم ہے تو وہ (شراب) من وجہ ثمن بننے کی صلاحیت رکھتی ہے نہ کہ بعض وجہ سے تو یہ بیع فاسد ہوئی نہ کہ باطل اور ایسے ہی بیع الربوا اپنے وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہے اور وہ وصف عوض میں زیادتی ہے اور ایسے ہی شرط فاسد ربوا کے درجہ میں ہے ۔

تشریح مثلا ایک کلو گوشت $1\frac{1}{2}$ کلو گوشت کے بدلہ میں بیچا تو بیع الربوا ہے کیونکہ ایک کلو دوسرے ایک کلو کے مقابلہ میں ہے اور باقی نصف کا مقابل ندارد ہے تو جواز کی شرط مساوات (برابری) ہے تو اس شرط کے فوت ہونے کی وجہ سے یہ بیع فاسد ہوگی نہ کہ باطل ۔

اسی طرح یوم النحر کا روزہ مشروع بالاصل اور غیر مشروع بالوصف ہے، کیونکہ روزہ کی اصل روزہ کے وقت میں اللہ کے لئے رکنا ہے اور وہ یہاں موجود ہے، لیکن اس دن میں اللہ کی جانب سے مقرر فرمودہ ضیافت سے اعراض ہے اس وجہ سے یہ غیر مشروع بالوصف ہے تو بذات خود وقت میں کوئی خلل نہیں ہے لیکن اتفاق سے یہ دن عید کا دن ہونے کیوجہ سے اعراض عن الضیافت پا یا گیا اور اسی وجہ سے کہ یوم النحر کا روزہ مشروع باصلہ ہے اس کی نذر درست ہے کیونکہ یہ طاعت کی نذر ہے اور معصیت کا یہاں اتصال نذر کیوجہ سے نہیں بلکہ فعل کی وجہ سے معصیت آئی ہے اسی کو مصنفؒ فرماتے ہیں ۔

وَکذلکَ صومُ یومِ النحرِ مشروعٌ باصلہٖ وھو الامساکُ للہِ تعالیٰ فی وقتہٖ غیر مشروع بِوصفہٖ وھو الاعراضُ عَنِ الضیافتِ الموضوعتِ فی ھذا الوقت بالصومِ اَلا تَریٰ اَنَّ الصومَ یقومُ بالوقتِ ولاخللَ فیہِ والنھیُ یتعلق بوصفہٖ وھو اَنَّہٗ یوم عیدٍ فصار فاسدًا ولھذا یصح النذرُ بہٖ عندنا لانہٗ نذر بالطاعتِ وانما وصفُ المعصیتِ متصل بذاتہٖ فعلاً لا باسمہٖ ذکرا

ترجمہ: اور ایسے ہی (یعنی بیع بالخمر کے مثل) یوم نحر کا روزہ اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع ہے اور رکنا ہے اللہ تعالیٰ کے لئے روزہ کے وقت میں غیر مشروع ہے اپنے وصف سے اور وصف وہ

اعراض ہے روزہ کی وجہ سے اس ضیافت سے جو اس وقت بنص مقرر ہے، کیا آپ نہیں دیکھتے کہ روزہ وقت کے ساتھ قائم ہے اور وقت میں کوئی خلل نہیں ہے اور نہ ہی متعلق ہے وصفِ صوم کے ساتھ اور وصف وہ عید کا دن ہے تو روزہ فاسد ہوگا اور اسی وجہ سے (اس کے مشروع باصلہ ہونے کی وجہ سے) ہمارے نزدیک اس کی نذر صحیح ہے اس لئے کہ یہ طاعت کی نذر ہے اور معصیت کا وصف اس کی ذات سے فعل کے اعتبار سے متصل ہے نہ کہ روزہ کے نام سے باعتبار ذکر کے۔

تشریح مصنفؒ کی عبارت کا مطلب تو واضح ہے اتنی بات ذہن نشین رکھئے کہ الا یُریٰ الخ سے پہلے یہ واضح کیا گیا ہے کہ اعراض روزہ کا وصف ہے جو روزہ کی ماہیت میں داخل نہیں ہے الایریٰ سے اس کی مزید توضیح ہے اَنَّ الصوم الخ روزہ وقت کے ساتھ قائم ہے یعنی روزہ وقت میں پایا جاتا ہے اس لئے کہ وقت روزہ کے لئے معیار ہے۔ و لاخلل فیہ۔ اور وقت میں کوئی خلل نہیں ہے اس لئے کہ یہ وقت تمام اوقات کے مثل ہے تو اس وقت میں روزہ سے نہی وقت کی ذات کے اعتبار سے نہیں ہے بلکہ نہی وقت کے وصف کے اعتبار سے اور وہ وصف یہ ہے کہ یہ عید کا دن ہے جو اللہ کی جانب سے مخصوص ضیافت کا دن ہے اور چونکہ روزہ کی ماہیت میں وقت داخل ہے تو جو وقت سے متصل ہوگا وہ روزہ سے متصل ہوگا لہذا یوم نحر کا روزہ فاسد ہوگا لیکن چونکہ یہ مشروع باصلہ ہے اس لئے اس کی نذر درست ہوگی کیونکہ ناذر نے فقط صوم کا ذکر کیا ہے نہ کہ اعراض کا جب کہ اعراض تو فعل صوم کی وجہ سے پایا گیا ہے۔ اسی طرح اوقاتِ ممنوعہ میں بذاتِ خود کوئی خرابی نہیں ہے بلکہ وہ وقت باصلہ صحیح ہے اور اس میں فساد وصف کی وجہ سے آیا ہے کیونکہ یہ وقت بنص حدیث شیطان کی جانب منسوب ہے پھر نماز اور روزہ میں کچھ فرق ہے اور وہ یہ ہے کہ وقت نماز کے لئے ظرف ہے اور روزہ کے لئے معیار ہے اور ظرف کی، مظروف کی ایجاد میں کوئی تاثیر نہیں ہے بلکہ نماز افعال معلوم سے ادا کی جاتی ہے اور وقت ان افعال کا مجاور رہے تو فسادِ وقت فسادِ صلوٰۃ میں مؤثر نہ ہوگا اور وقت روزہ کے اندر معیار ہے تو وقت روزہ سے متصل ہوگا تو وقت کا فساد روزہ کے فساد میں مؤثر ہوگا، لیکن وقت اگرچہ نماز میں معیار نہیں مگر سبب ہے اور سبب کا فساد اگرچہ مسبب کے فساد کو مستلزم نہیں لیکن مسبب کے نقصان کا باعث ضرور ہے اسی وجہ سے کہا گیا کہ اوقات مکروہہ میں واجب کامل ادا نہ ہوگا۔

بہرحال صورتِ مذکورہ میں روزہ کو فاسد اور نماز کو ناقص کہا گیا ہے کیونکہ ان دونوں کے ساتھ وقت کا تعلق الگ الگ نوعیت کا ہے تو اس کا یہ ثمرہ ظاہر ہوگا کہ یوم نحر کا روزہ شروع کرنے سے لازم نہ ہوگا اور نفلی نماز اوقات مکروہہ میں شروع کرنے سے لازم ہو جائے گی اسی کو مصنفؒ فرماتے ہیں۔

وَوَقْتُ طُلُوْعِ الشَّمْسِ وَدُلُوْکِهَا صَحِیْحٌ بِاَصْلِهٖ فَاسِدٌ بِوَصْفِهٖ وَهُوَ اَنَّهٗ مَنْسُوْبٌ اِلَی الشَّیْطَانِ کَمَا جَاءَتْ بِهِ السُّنَّةُ اِلَّا اَنَّ اَصْلَ الصَّلٰوۃِ لَا یُوْجَدُ بِالْوَقْتِ لِاَنَّهٗ ظَرْفُهَا

لامعیارها وھو سببھا فصارت الصلوٰۃ فیہ ناقصۃ لا فاسدۃ فقیل لا یتأدی بھا الکامل ویضمن بالشروع والصوم یقوم بالوقت ویعرف بہ فازداد الاثر فصار فاسدا فلم یضمن بالشروع

ترجمہ اور سورج کے نکلنے اور غروب کا وقت اپنی اصل سے صحیح ہے اپنے وصف سے فاسد ہے اور وہ وصف یہ ہے کہ یہ شیطان کی جانب منسوب ہے جیساکہ اس کے متعلق سنت وارد ہوئی ہے مگر تحقیق کہ اصلِ صلوٰۃ وقت کے ساتھ نہیں پائی جاتی اس لئے کہ وقت اس کا ظرف ہے نہ کہ اس کا معیار اور یہ وقت نماز کا سبب ہے تو نماز اس میں ناقص ہوگی نہ کہ فاسد پس کہا گیا ہے کہ ان اوقات کے اندر واجب کامل ادا نہیں ہوگا اور نماز شروع کرنے سے مضمون ہوگی (یعنی لازم ہو جائے گی) اور روزہ وقت کے ساتھ قائم ہوتا ہے اور وقت کے ساتھ ہی اس کی تعریف کی جاتی ہے تو وقت کا اثر روزہ میں زیادہ ہوگیا تو روزہ فاسد ہوگا تو شروع کرنے سے لازم نہ ہوگا۔

تشریح دلوک کے معنی زوال اور غروب دونوں ہیں، بہرحال یہ وقت بھی تمام اوقات کے مثل عبادت کے لئے صلاحیت رکھنے والا ظرف ہے لیکن اس میں وصف کی وجہ سے فساد پیدا ہوگیا اور وہ وصف یہ ہے کہ یہ وقت شیطان کی جانب منسوب ہے کیونکہ حدیث میں ہے کہ سورج شیطان کے دھینگوں کے درمیان طلوع ہوتا ہے۔

پھر یہاں ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اوقات مذکورہ میں نماز کا وہ حکم ہے جو یوم نحر میں روزہ کا حکم ہے تو جیسے یوم نحر میں روزہ فاسد ہوتا ہے ان اوقات میں بھی نماز فاسد ہونی چاہئے نہ کہ ناقص حالانکہ آپ قائل ہیں کہ نماز ناقص ہوتی ہے۔ الا ان اصل الصلوٰۃ الخ سے اسی اعتراض کا جواب ہے جس کی تقریر گذر چکی ہے۔

اعتراض۔ آپ نے فرمایا کہ افعالِ شرعیہ سے نہی قبیح لغیرہ پر محمول ہوتی ہے جس کا مآل یہ نکلتا ہے کہ مشروع باصلہ اور غیر مشروع بوصفہ ہے تو پھر بغیر گواہوں کے نکاح مشروع باصلہ ہونا چاہئے کیونکہ یہ منہی عنہ ہے۔

جواب:۔ تو مصنفؒ نے اس کے دو جواب دیئے ۱ یہاں جو حدیث آئی ہے لا نکاح الا بشھود (رواہ دارقطنی) یہ نفی اور نسخ ہے نہ کہ نہی اور وہ اصولِ مذکورہ نہی کے بارے میں ہیں نہ کہ نفی کے لہٰذا اشکال۔

۲ اصل ابضاع اور فروج میں تحریم ہے اور حلت بربنا ضرورت ہے تاکہ نسل انسانی کا ابقاء ہو سکے تو جب بھی نکاح ہوگا اور اس میں ملک ضروری ثابت ہوگی تو حلت ضرور ثابت ہوگی یعنی حلت اس سے کسی بھی وقت منفصل نہ ہوگی اب اگر حدیث مذکور کو نہی پر محمول کریں گے تو وہ اصولِ مذکور کے مطابق مشروعیت کی بقاء کو مستلزم ہوگی اور ساتھ ہی اس میں تحریم بھی ہوگی اور یہ اجتماع ضدین ہے اس لئے ضروری ہے کہ اس کو نفی اور نسخ پر محمول کیا جائے نہ کہ نہی پر۔ البتہ یہ بات بیع میں چل سکتی ہے کہ وہ مشروع باصلہ ہو اور بوصفہ غیر مشروع ہو اس لئے کہ نکاح تو حلت کے لئے مشروع ہے اور بیع ملک عین کے لئے مشروع ہے اور حلت اس میں تابع ہے کبھی ہو جاتی ہے اور کبھی نہیں

ہوتی کسی باندی کو خرید لیا اور کوئی مانع موجود نہیں تو ملک عین کے ساتھ حلت بھی ثابت ہوگی اور مجوسیہ باندی میں اور غلام میں اور بکری میں صرف ملک عین ہے نہ کہ حلت ، خلاصۂ کلام مشروع باصلہ اور غیر مشروع بوصفہ نکاح نہیں ہو سکتا بلکہ بیع ہو سکتی ہے اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں ۔

ولَا یلزَمُ النکاحُ بغیرِ شهودٍ لانہ مَنفِیٌّ بقولہ علیہ السلامُ لا نکاحَ اِلّا بشهودٍ فکان نسخًا ولان النکاحَ شُرِعَ للملکِ ضروریٌ لا ینفصلُ عن الحلِّ والتحریمُ یضادُّہٗ بخلاف البیعِ لانہ شُرِعَ للملکِ العینِ والحلُّ فیہ تابعٌ الا ترٰی انہ شُرِعَ فی موضعِ الحرمۃِ وفیما لا یحتمِلُ الحلَّ اَصلًا کالامۃِ المجوسیۃِ والعبدِ والبھائمِ

ترجمہ اور (ہماری اصول پر) بغیر گواہوں کے نکاح سے الزام وارد نہ ہوگا اس لئے کہ اس کی نفی کردی گئی ہے نبی علیہ السلام کے اس فرمان سے کہ بغیر گواہوں کے نکاح نہیں ہے تو یہ نسخ ہوگا اور اس لئے کہ نکاح مشروع ہے ملک ضروری کے لئے جو حل سے منفصل نہیں ہے اور تحریم حل کی ضد ہے بخلاف بیع کے اس لئے کہ یہ مشروع ہے ملکِ عین کے لئے اور حل اس میں تابع ہے کیا آپ نہیں دیکھتے کہ بیع مشروع ہے موضعِ حرمت میں اور اس چیز میں جس میں بالکل حل کا احتمال نہیں ہے جیسے مجوسی باندی اور غلام اور چوپائے ۔
باقی تفصیلات مذکور ہیں اور واضح ہیں ۔

سبق نمبر ۲۷

آپ ماقبل میں فرما کر آئے ہیں کہ افعالِ حسیہ سے نہی قبیح لعینہ پر محمول ہوتی ہے جو بالکل مشروع نہیں ہوتی اور کسی فعلِ شرعی کو قبول نہیں کرتی حالانکہ غصب فعلِ حسی ہے جو منہی عنہ ہے اور ایسے ہی زنا فعل حسی ہے جو منہی عنہ ہے جس پر فرمانِ باری تعالی ولا تاکلوا اموالکم بالباطل اور ولا تقربوا الزنا . دال ہے ۔

حالانکہ آپ فرماتے ہیں کہ غصب کی صورت میں غاصب بعد ادا ضمان مغصوب کا مالک ہوجاتا ہے اور ایسے ہی زنا حرمتِ مصاہرت کو ثابت کرتی ہے تو آپ نے ان افعالِ حسیہ ممنوعہ کی وجہ سے ان پر احکام شرعی کیسے جاری کئے ہیں ؟

تو اس کا جواب دیا کہ غصب بذات خود ملک کا سبب نہیں ہے بلکہ ایک حکم شرعی کی وجہ سے غاصب کی ملکیت ثابت ہوتی ہے اور وہ یہ ہے کہ جب غاصب نے ضمان ادا کردیا اگر اب بھی غاصب مغصوب کا مالک نہ ہو تو مالک کی ملکیت میں عوض اور معوض عنہ دونوں کا اجتماع لازم آئے گا جو باطل ہے ۔

اسی طرح زنا بذاتِ خود حرمتِ مصاہرت کا سبب نہیں ہے بلکہ بچہ کے واسطہ سے زنا حرمت مصاہرت کا

سبب ہے اور جو چیز کسی کے درجہ میں آکر کام کرتی ہے تو اس کا وصفِ حرمت ملحوظ نہیں ہوا کرتا تو چونکہ زنا ولد کا سبب ہے جیسے وطیِ حلال ولد کا سبب ہے اس وجہ سے زنا بواسطہ ولد حرمتِ مصاہرت کا سبب ہے نہ کہ بذاتِ خود جیسے مٹی جب پانی کا قائم مقام ہوتی ہے تو مٹی میں وصفِ تلویث ملحوظ نہیں ہوتا بلکہ پانی کا مطہر ہونا ملحوظ ہوگا ایسے ہی یہاں زنا کے اندر وصفِ حرمت ملحوظ نہ ہوگا بلکہ اس کا سببِ ولد ہونا ملحوظ ہوتا ہے، اسی کو مصنفؒ فرماتے ہیں

ولا يقالُ في الغصب بانه يُثبت الملكَ مقصوداً بل يُثبتُ شرطاً لحكمٍ شرعي وهو الضمانُ لانه شُرِعَ جَبْرًا فيعتمد الفواتَ وشرط الحكم تابع له فصار حسنا لحسنه وكذلك الزنا لا يُوجِبُ حُرمَةَ المصاهرة اَصْلاً بنفسه بل انما هو سَبَبٌ للماء و والماء سببٌ لِلوَلدِ والولدُ هو الاصل في استحقاق الحُرمات ولا عصيان و لا عدوان فيه ثم تتعدى منه الى اطرافه وبتعدى الى اسبابه وما قام مقام غيره انما يعمل بعلة الاصل الا ترى اَنَّ التراب لَمَّا قام مقام الماء نُظِر الى كون الماء مطهرًا وسقط عنه وصف التراب فكذلكَ هٰهُنا يهدر وصفُ الزنا بالحُرمَةِ لقيامه مقام ما لا يوصَفُ بذلك في ايجابِ حُرمَةِ المُصاهرة۔

ترجمہ اور اعتراض نہ کیا جائے غصب کے سلسلہ میں اس طریقہ پر کہ وہ ملک کو ثابت کرتا ہے درانحالیکہ ملک غصب سے مقصود ہوتی ہے بلکہ غصب کے ذریعہ (غاصب کے لئے ملک) ثابت ہوتی ہے ایک حکم شرعی کی شرط بنکر اور وہ (حکم شرعی) (غاصب) پر ضمان ہے اس لئے کہ وہ (ضمان) مشروع ہوا ہے پورا کرنے کے لئے (مالک کے حق کو) تو تقاضا کریگا وہ (ضمان) فوات کا (مغصوب سے ملک مالک کے فوات کا) اور حکم کی شرط حکم کے تابع ہوتی ہے (تو غاصب کے لئے ملک کا ثبوت) حسن ہوگا حکم کے حسن کی وجہ سے اور ایسے ہی زنا اصل بنفسہ ہونے کے اعتبار سے حرمت مصاہرت کو ثابت نہیں کرتی بلکہ زنا نزولِ ماء (منی) کا سبب ہے اور نزول ماء بچہ کا سبب ہے اور بچہ ہی اصل ہے حرمات کے استحقاق میں اور بچہ میں گناہ اور زیادتی نہیں ہے پھر یہ حرمت بچہ سے اس کے اطراف کی جانب متعدی ہوتی ہے اور ایسے ہی یہ سبب زنا سے اسکے اسباب کی طرف متعدی ہوتی ہے اور جو اپنے غیر کے قائم مقام ہو وہ عمل کرتا ہے اصل کی علت کی وجہ سے (یعنی اس معنی کی وجہ سے جس کی وجہ سے اصل عمل کرتا ہے)

کیا آپ دیکھتے نہیں ہیں کہ جب مٹی پانی کا قائم مقام ہوگئی تو پانی کے مطہر ہونے کو دیکھا گیا ہے اور اور مٹی سے مٹی کا وصف ساقط ہوگیا ہے پس ایسے ہی یہاں زنا کا وہ وصف جو حرمت ہے باطل ہوگیا زنا کے اس چیز کے قائم مقام ہونے کی وجہ سے جو حرمتِ مصاہرت کو ثابت کرنے میں حرمت سے متصف نہیں ہے

تشریح

پہلے جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ غاصب کے لئے ملکیت قصداً ثابت نہیں ہوئی یہاں تک کہ آپ کا اعتراض وارد ہو بلکہ ملکیت تبعاً ثابت ہوئی ہے اور حکم شرعی کی شرط بنکر ثابت ہوئی ہے۔ بالفاظ دیگر غصب قبیح لعینہ ہے تو اس کے ذریعہ اثباتِ ملک بھی قبیح ہوگا لیکن جب ملک مقصود بنکر ثابت نہیں ہوئی بلکہ حکم شرعی کی شرط ہونے کیوجہ سے ملک کا اثبات ہے اور حکم شرعی (ضمان) حَسَن ہے اور حُسن میں شرط مشروط کے تابع ہوتی ہے تو بواسطہ ضمان اثباتِ ملک میں حُسن پیدا ہوگیا ہے۔

استحقاق حُرمات، یعنی اوّلاً بچہ کے اوپر واطی اور موطوئہ کے اصول وفروع حرام ہوتے ہیں پھر بچہ کے واسطہ سے حرمت بچہ کے والدین کی طرف متعدی ہوتی ہے یہاں تک کہ واطی پر موطوئہ کے اصول وفروع حرام ہوجاتے ہیں باقی تفصیلات واضح ہیں۔

سبق نمبر ۳۸

امر اور نہی کی بحث سے فراغت کے بعد مصنف رح یہ بتانا چاہتے ہیں کہ امر کا صیغہ مامور بہ کو طلب کرتا ہے اور نہی کا صیغہ منہی عنہ کے نہ کرنے کو طلب کرتا ہے لیکن صیغۂ امر مامور بہ کی ضد میں کیا حکم ثابت کریگا اور اسی طرح نہی کا صیغہ منہی عنہ کی ضد میں کیا حکم ثابت کریگا۔

تو فرمایا کہ اس میں اختلاف ہے مسلم الثبوت ص۲۲ پر اس کی تفصیلی بحث موجود ہے لیکن مصنف رح کے نزدیک مختار یہ ہے کہ امر کا صیغہ مامور بہ کی ضد میں کراہت کا تقاضا کرے گا یعنی مامور بہ کی ضد میں کراہت ثابت ہوگی اور یہ کراہت بھی بر بناءِ ضرورت واقتضاء ہے نہ کہ باعتبار دلالت اور نہ اس اعتبار سے کہ یہ امر کا موجب ہو۔

بہرحال جب کراہت بر بناء ضرورت ہے اور اصول یہ مقرر ہے کہ الضرورۃ تتقدر بقدر الضرورۃ اور ضرورتِ تحریم صرف کراہت سے ادا ہوجاتی ہے اس وجہ سے صرف کراہت کا حکم جاری ہوگا لیکن اس کے لئے شرط یہ ہے کہ مامور بہ کی ضد میں اشتغال مُفوّتِ مامور بہ نہو اور اگر مامور بہ فوت ہوتا ہو تو پھر ضد کے اوپر حرمت کا حکم جاری ہوگا اور اگر مامور بہ کا فوات نہو تو پھر ضد کے اوپر کراہت کا حکم جاری ہوگا جیسے پہلی رکعت کے سجدۂ ثانیہ کے بعد قیام کا حکم دیا گیا ہے تو اگر کوئی تھوڑی دیر بیٹھ جائے اور پھر کھڑا ہو تو چونکہ مامور بہ (قیام) کا فوات لازم نہیں آیا اس لئے قعود پر حرمت کا حکم جاری نہوگا بلکہ کراہت کا حکم جاری ہوگا اور اس قعود کی وجہ سے نماز فاسد نہ ہوگی،

جب صیغۂ امر مامور بہ کی ضد میں کراہت کو ثابت کرتا ہے تو اس سے معلوم ہوگیا کہ نہی کا صیغہ منہی عنہ کی ضد میں وجوب کو فاسد کردیگا اسی وجوب کو مصنف رح نے سنۃ فی القوۃ کالواجب سے تعبیر کیا ہے جس کا مآل یہ ہے کہ منہی عنہ کی ضد واجب کے درجہ میں ہے جیسے مُحرِم کو سِئے ہوئے کپڑے سے منع کیا گیا ہے تو اس نہی سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ چادر اور لنگی سنت ہے یعنی واجب کے درجہ میں ہے جسکے فوات کیوجہ سے دم واجب واجب ہوگا۔

جب یہ تفصیلات ذہن نشیں ہوگئیں تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

فَصْلٌ فی حکمِ الامرِ والنھی فی ضدِّ ما نُسِبَا الیہ اختلف العلماءُ فی ذلک والمختارُ عندنا ان الامرَ بالشئِ یقتضی کراھۃَ ضدِّہٖ لا ان یکونَ مُوجِبًا لہٗ او دلیلًا علیہ لانہ ساکتٌ عن غیرہٖ ولکنّہٗ یثبتُ بہٖ حُرمۃُ الضدِّ ضرورۃَ حکمِ الامرِ والثابتُ بھٰذا الطریقِ یکونُ ثابتًا بطریقِ الاقتضاءِ دونَ الدلالۃِ وفائدۃُ ھٰذا الاصلِ ان التحریمَ لمّا لم یکن مقصودًا بالامرِ لم یُعتبرْ الا من حیثُ انہ یُفوِّتُ الامرَ فاذا لم یفوتہ کان مکروھًا کالامرِ بالقیامِ لیس بنھیٍ عن القعودِ قصدًا حتّٰی اذا قَعَدَ ثم قامَ لا تفسدُ صلوٰتُہٗ ولکنّہٗ یُکرہ وعلٰی ھٰذا القولِ یحتملُ ان یکونَ النھیُ مُقتضِیًا فی ضدِّہٖ اثباتَ سنۃٍ تکون فی القوۃِ کالواجبِ ولھٰذا قلنا انَّ المحرمَ لمّا نُھِیَ عن لبسِ المخیطِ کان من السنۃِ لبسُ الازارِ والرِّداءِ ۔

ترجمہ یہ فصل ہے امر اور نہی کے حکم کے بیان میں اس کی ضد میں جس کی طرف یہ دونوں منسوب ہیں، علماء نے اس میں اختلاف کیا ہے، اور ہمارے نزدیک مختار یہ ہے کہ کسی چیز کے بارے میں حکم اس کی ضد کی کراہت کا تقاضا کرتا ہے یہ بات نہیں ہے کہ وہ اس تحریم کو واجب کرنے والا یا اس تحریم پر دلیل ہو اسلئے کہ وہ (الامرُ بالشئی) اپنے غیر سے ساکت ہے لیکن امر سے ضد کی حرمت آمر کے حکم کی ضرورت کیوجہ سے ثابت ہوتی ہے اور جو اس طریقہ پر (ضرورت کے طریقہ پر) ثابت ہو تو وہ اقتضاء کے طریقہ پر ثابت ہوتا ہے نہ کہ دلالت کے اور اس اصل کا (الامر بالشئی الخ کا) فائدہ یہ ہے کہ تحریم جب امر سے مقصود نہیں ہے تو اس تحریم کا اعتبار نہ ہوگا مگر اس حیثیت سے کہ وہ مامور بہ کو فوت کر دے پس جب یہ (ضد) اس کو (مامور بہ کو) فوت نہ کرے تو ضد مکروہ ہوگی جیسے قیام کا حکم وہ قصدًا نہی قعود نہیں ہے یہاں تک کہ جب وہ بیٹھ گیا پھر کھڑا ہوا تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی لیکن یہ مکروہ ہے اور اسی قول کے مطابق احتمال ہے کہ نہی اپنی ضد میں اثبات سنت کا تقاضا کرے جو سنت کہ قوت میں واجب کے مثل ہو۔

اور اسی وجہ سے ہم نے کہا ہے کہ محرم کو جبکہ سلے ہوئے کپڑے پہننے سے منع کر دیا گیا تو تہبند اور چادر پہننا سنت ہوگا ۔

تشریح امر و نہی کے مفہوم میں کوئی اختلاف نہیں ہے یعنی ان دونوں کا مفہوم بلا خلاف جدا جدا ہے اور دونوں کے لفظ بھی جدا جدا ہیں ۔ والمختار عندنا ، یعنی مصنفؒ اور قاضی امام ابو زید اور شمس الائمہ اور فخر الاسلام اور صدر الاسلام وغیرہ کا بھی یہی مختار ہے ۔ اَنَّ الامرَ بالشئی یقتضی کراھۃَ ضدہ الخ یہ حکم اس وقت ہے جبکہ ضد میں اشتغال مفوتِ امر ہو ورنہ پھر ضد میں حرمت ثابت ہوتی ہے تو اس وقت میں تفویت کی وجہ سے اشتغال بالضد حرام ہوگا اگرچہ فی ذاتہٖ وہ مباح ہو جیسے یوم النحر کا روزہ ترکِ اجابت

کے اعتبار سے حرام ہے اور نفس کو مقہور کرنے کے اعتبار سے مباح ہے ۔ ولکنہ یثبت بہ الخ ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے کہ جب امر کا صیغہ اپنی ضد سے ساکت ہے تو پھر ضد کی کراہت کیسے ثابت ہوئی ؟ تو جواب دیا کہ حکم امر کے پیش نظر کراہت ثابت ہوئی کیونکہ وجود شئی کی طلب اس کی ضد کے انتفاء کو مقتضی ہے فِی الْقُوَّۃِ کَالْوَاجِبُ ۔ یہاں سنت سے مراد وہ نہیں ہے جو فقہاء کے درمیان متعارف ہے بلکہ اس سے مراد وہ ہے جو واجب کے قریب ہو البتہ اس کی قوت واجب کی قوت سے کم ہے جیسے کراہت حرمت سے ادنیٰ ہے ۔

سبق نمبر ۳۹

شریعت کے جتنے بھی احکام ہیں خواہ مامورات ہوں یا منہیات سب کے اندر حاکم اللہ تعالیٰ ہے اور وہی ان کو واجب و مشروع کرنے والا ہے لیکن اللہ کے حکم کو ہر ہر وقت پہچاننا ایک اہم کام تھا اس لئے شریعت نے کچھ ایسے اسباب مقرر فرمائے کہ وہ اسباب حکم خداوندی کے نائب ہو کر اسی کام کا تقاضا کریں اور انہیں اسباب کو احکام کی مشروعیت کا اور ان کے وجوب کا سبب قرار دیا گیا اور طے یہ ہوا کہ سبب حقیقی ہر چیز میں وہ اللہ تعالیٰ ہی ہے اور ان اسباب کو سبب شمار کرنا اللہ ہی کے مقرر فرمانے سے ہے لہٰذا اب یہ اعتراض وارد نہ ہوگا کہ ایجاب تو اللہ تعالیٰ کی صفت خاصہ ہے جیسے خالقیت اسکی صفت خاصہ ہے اور اسباب کی جانب ایجاب کی نسبت میں اللہ تعالیٰ سے اسکی صفت خاصہ کو قطع کرنا ہے ؟

پھر ان اسباب سے نفس وجوب ثابت ہوتا ہے اور وجوب ادا اوامر سے ثابت ہوتا ہے ، پھر احکام دو قسم کے ہیں ۱ احکام اصلیہ یعنی اعتقادیہ جیسے ایمان باللہ ۲ احکام فرعیہ یعنی فقہی احکام ، تو دونوں قسم کے احکام کے لئے کچھ اسباب مقرر ہیں جیسے ایمان باللہ کا سبب حدوث عالم ہے جس پر آیات کثیرہ دال ہیں ورنہ اگر عالم حادث نہ ہوتا تو اللہ پر ایمان لانا بھی واجب نہ ہوتا ۔

اور معاملات بیع و شراء وغیرہ کا سبب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس عالم کو ایک وقت تک باقی رکھنے کا فیصلہ فرما دیا ہے اور اس بقاء کے لئے ضرورت ہے کہ بیع و شراء اور نکاح وغیرہ کے معاملات ہوں تاکہ نسل انسانی کی بقاء اور ان کی ضروریات کا نظم و نسق ہو اور حج کا سبب بیت اللہ ہے اسی وجہ سے سال کے تکرر سے وجوب حج میں تکرار نہیں ہے کیونکہ سبب واحد حقیقی ہے ، اور روزہ کا سبب ماہ رمضان ہے یا تو اس کا نفس شہود یا ہر روزہ کے لئے ہر دن یا روزہ کے دن کا اول وقت علیٰ حسب اختلاف الاقوال ۔

اور نماز کا سبب اس کے اوقات مقررہ ہیں اور عقوبات کے اسباب جنایات ہیں جیسے وجوب رجم کا سبب زنا ہے اور قصاص کے لئے قتل عمد ہے اور قطع ید کے لئے سرقہ ہے وغیرہ وغیرہ ۔ اور کفارہ میں ایک پہلو عبادت کا ہے اور ایک پہلو عقوبت کا لہٰذا اس کے وجوب کے لئے ایسا سبب درکار تھا جو من وجہ محظور اور من وجہ مباح ہو ، کہ مباح عبادت کے پہلو کا اور محظور عقوبت کے پہلو کا سبب بن سکے ۔ جیسے قتل خطاء میں کفارہ واجب ہے اور اس کفارہ میں عبادت و عقوبت دونوں پہلو ہیں تو اس کے سبب

قتل خطاء میں بھی حظر واباحت دونوں کے پہلو ہیں چونکہ اس کا مقصد شکار کرنا تھا اور یہ امر مباح ہے اور راس نے تحری اور تحقیق کا ترک کیا جس کی وجہ سے مقتول کو گولی لگی اور یہ محظور ہے، اسی طرح کفارۂ صوم رمضان ہے کہ اس میں دونوں پہلو ہیں تو افطار میں بھی دونوں پہلو موجود ہیں اپنی مملوکہ چیز کو استعمال کیا جو مباح ہے اور اللہ کی مرضی کے خلاف استعمال کیا ہے جو محظور ہے، بہرحال نفسِ وجوب اسباب سے اور وجوب ادا امر سے لازم ہوتا ہے جیسے جب اُدھار بیع وشراء کی گئی تو ثمن کا نفسِ وجوب فی الذمہ عقد سے ثابت ہوگیا اور وجوب ادا ر مدت کے وقت مطالبہ پر لازم ہوگا ۔

اور مجنون اور مغمیٰ علیہ کا جنون واغماء جب ایک دن اور ایک رات سے زیادہ نہ ہو تو ان پر نماز واجب ہے اور ایسے ہی نائم پر نماز کا وجوب ہے حالانکہ وہ ان احوال میں خطاب کو سمجھنے کے اہل نہ تھے اس کے باوجود بھی وجوب کا ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ نفسِ وجوب وقت سے ثابت ہوتا ہے جو ان کے اوپر واقعۃً گذر رہا ہے ۔

اور سبب کو پہچاننے کی علامت یہ ہے کہ جب آپ دیکھیں کہ کوئی حکم کسی چیز کی جانب مضاف ہے یا اس سے تعلق وملازمت کا کنکشن رکھتا ہے تو یہ اس بات کی علامت ہوگی کہ مضاف الیہ مضاف کا سبب ہوگا جیسے صلوٰۃ الظہر، صوم رمضان وغیرہ ہیں ۔

سوال:۔ صدقۃ الفطر میں آپ کے مذکورہ قاعدہ کے مطابق سببِ وجوب فطر ہونا چاہئے حالانکہ آپ فرماتے ہیں کہ سببِ وجوب رأس ہے اور فطر وجوب صدقہ کی شرط ہے ؟

جواب:۔ قاعدہ تو وہی ہے جو بیان کیا گیا ہے مگر کبھی مجازاً شرط کی جانب بھی حکم کی اضافت کر دیجاتی ہے مگر یہ مجازاً ہے اور ہماری گفتگو حقیقت میں ہو رہی ہے اور باعتبار حقیقت اصول وہی ہے جو مذکور ہوا ۔

سوال:۔ جب صدقہ کی اضافت فطر اور رأس دونوں کی جانب ہوتی ہے تو پھر آپ فطر کو شرط اور راس کو سبب کیوں قرار دیتے ہیں ؟

جواب:۔ صدقۂ فطر مؤنت کے مثل واجب ہوتا ہے اور مؤنت کے وجوب میں اصل رأس ہے نہ کہ وقت کیونکہ رأس ہی مؤنت کا محتاج ہے وقت نہیں ہے اس وجہ سے ہم نے رأس کو سبب اور فطر کو شرط قرار دیا ہے ۔

سوال:۔ وقت کے تکرر سے حکم میں تکرار ہوا کرتا ہے اس اعتبار سے اگر دیکھیں تو تکرر وقت میں ہے رأس میں نہیں کیونکہ راس تو وہی موجود ہے جو پہلی عید میں تھی پھر فطر ہی کو سبب قرار دینا چاہئے ؟

جواب:۔ جس طرح سال کے بدلنے سے زکوٰۃ کے وجوب میں تکرر ہوتا ہے ایسے ہی وقت کے تکرار سے صدقہ میں تکرار ہوگا مگر اس بناء پر نہیں کہ فطر یا تکرر حول سبب وجوب ہے بلکہ اس وجہ سے کہ تکرر وقت سے مؤنت میں تکرر ہے اور حول کے تکرر سے وصفِ نماء میں تکرر ہے اور وصف کے تجدد سے گویا رأس میں اور مال میں تکرر اور تجدد ہو رہا ہے ۔ فلا اشکال فیہ ۔

یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسے پیداوار کے تکرر سے عشر اور خراج میں تکرر ہوتا ہے اگرچہ سبب یعنی ارض نامی متحد ہے پس فرق اتنا ہے کہ عشر میں حقیقی پیداوار معتبر ہے اور خراج میں تقدیری پیداوار معتبر ہے تقدیری پیداوار کا مطلب یہ ہے کہ زراعت پر قدرت ہو۔ جب یہ تفصیلات ذہن نشیں ہوگئیں تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

فصلٌ فی بیانِ اسبابِ الشرائع اعلموا انّ اصلَ الدّین وفروعَہ مشروعۃٌ باسبابٍ جعلھا الشرعُ اسبابًا لھا کالحج بالبیتِ والصوم بالشھرِ والصّلوۃ باوقاتھا والعقوباتِ باسبابِھا والکفارۃِ التی ھی دائرۃ بین العبادۃِ والعقوبۃِ بما تضاف الیہ من سبب متردّدٍ بین الحظر والاباحۃِ والمعاملاتِ بتعلق البقاء المقدور بتعاطیھا والایمانِ بالآیاتِ الدالۃِ علی حدوثِ العالمِ وانما الامرُ لالزامِ اداءِ ما وجبَ علینا بسببہ السابق کالبیع یجبُ بہ الثمنُ ثم یُطالَبُ بالاداءِ ودلالۃُ ھذا الاصلِ اجماعُھم علی وجوبِ الصلوۃِ علی النائمِ والمجنونِ والمغمی علیہ اذا لم یزدِ الجنونُ والاغماءُ علی یومٍ ولیلۃٍ وانما یعرف السّببُ بنسبۃِ الحکمِ الیہ وتعلّقہ بہ لان الاصلَ فی اضافۃِ الشئ الی الشئ ان یکون سببًا لہ وانما یضافُ الی الشرطِ مجازًا وکذا اذا لازمہ فتکرّرَ بتکرّرہ دلّ انہ یضاف الیہ وفی صدقۃِ الفطرِ انما جعلنا الرأسَ سببًا والفطرَ شرطًا مع وجودِ الاضافۃِ الیھما لانّ وصفَ المؤنۃِ یُرجّح الرأسَ فی کونہ سببًا وتکرُّرُ الوجوبِ بتکررِ الفطرِ بمنزلۃِ تکررِ وجوبِ الزکوۃِ بتکرّرِ الحول لان الوصفَ الذی لاجلہ کان الرأسُ سببًا وھو المؤنۃُ یتجدّدُ بتجدّدِ الزمانِ کما ان النماءَ الذی لاجلہ کان المالُ سببًا لوجوبِ الزکوۃِ یتجدّدُ بتجدّدِ الحولِ فیصیرُ السببُ بتجدّدِ الوصفِ بمنزلۃِ المتجدّدِ بنفسہ وعلی ھذا تکرر العشر والخراج مع اتحادِ السببِ وھو الارضُ النامیۃُ فی العشرِ حقیقۃً بالخارجِ وفی الخراجِ حکمًا بالتمکنِ من الزراعۃِ۔

ترجمہ یہ فصل ہے احکام مشروعہ کے اسباب کے بیان میں، جان لو کہ اصل دین اور اس کی فروع مشروع ہیں ایسے اسباب کے ساتھ جن کو شریعت نے ان کے لئے (اصل و فروع کے لئے) اسباب قرار دیا ہے جیسے حج بیت اللہ کے ذریعہ اور روزہ ماہ رمضان کے ذریعہ اور نماز اس کے اوقات کے ذریعہ اور عقوبات اپنے اسباب کے ذریعہ، اور وہ کفارہ جو عبادت اور عقوبت کے درمیان دائر ہے اس

سبب کے ذریعہ جو اس کی جانب مضاف ہے یعنی وہ سبب جو متردد ہے حظر اور اباحت کے درمیان اور جیسے معاملات بقاء مقدور کے متعلق ہونے کی وجہ سے ان معاملات کی مباشرت کے ذریعہ اور جیسے ایمان ان آیات کے ذریعہ جو عالم کے حدوث پر دال ہیں اور امر تو اس ادار کو لازم کرنے کے لئے ہے جو ہم پر اپنے سابق سبب کی وجہ سے واجب ہو چکی ہے جیسے بیع اس کی وجہ سے ثمن واجب ہو جاتا ہے پھر ادائیگی کا مطالبہ کیا جاتا ہے، اور اس اصل کی دلیل فقہاء کا اجماع ہے نماز کے وجوب پر سونے والے پر اور مجنون اور مغمیٰ علیہ پر جبکہ جنون اور غشی ایک دن اور ایک رات پر زیادہ نہ ہو اور شئی کی سببیت پہچانی جاتی ہے حکم کی نسبت سے اس سبب کی جانب اور حکم کے تعلق سے اس سبب کے ساتھ اس لئے کہ اصل شئی کی اضافت میں کسی شئی کی جانب یہ ہے کہ وہ (مضاف الیہ) اس کا (مضاف کا) سبب ہو اور اضافت کر دیجاتی ہے شرط کی جانب مجازاً اور ایسے ہی (اضافت کر دیجاتی ہے کسی شئی کی جانب) جبکہ وہ اس سے لزوم کا کنکشن رکھے پس وہ مکرر ہو جائے اس کے مکرر ہونے سے تو یہ دال ہوگا اس بات پر کہ وہ مضاف ہوگا اس کی جانب اور صدقۂ فطر میں ہم نے رأس کو سبب اور فطر کو شرط قرار دیا ہے ان دونوں کی جانب اضافت کے باوجود اس لئے کہ وصف مؤنت رأس کو ترجیح دیتا ہے اس کے سبب ہونے میں اور وجوب کا مکرر ہونا فطر کے مکرر ہونے سے وجوب زکوٰۃ کے مکرر ہونے کے درجہ میں ہے سال کے مکرر ہونے سے اس لئے کہ وہ وصف جسکی وجہ سے رأس سبب ہے اور وہ مؤنت ہے متجدد ہوتا ہے زمانہ کے تجدد سے جیسا کہ وہ نماء (بڑھوتری) جس کی وجہ سے مال وجوبِ زکوٰۃ کا سبب ہے متجدد ہوتا ہے سال کے تجدد سے اور ہو جاتا ہے سبب وصف کے تجدد سے خود بخود متجدد کے درجہ میں اور اسی طریقہ پر عشر اور خراج مکرر ہوتا ہے سبب کے متحد ہونے کے باوجود اور وہ سبب ارضِ نامی ہے در انحالیکہ عشر میں حقیقی پیداوار معتبر ہے اور خراج میں حکمی پیداوار جو زراعت پر قدرت سے حاصل ہو جاتی ہے۔

تشریح احکام شرعیہ کے اسباب کے سلسلہ میں تین مذاہب ہیں مگر حق یہی ہے جو مذکور ہوا اور یہی ہمارے عام اصحاب اور بعض شافعیہ اور جمہورِ متکلمین کا مسلک ہے۔ وتعلقہ بہ کا مطلب یہ ہے کہ حکم اور سبب کے درمیان ایسا تعلق ہو کہ سبب پایا جائے تو حکم پایا جائے اور اگر سبب نہ پایا جائے تو حکم بھی نہ پایا جائے جیسے نماز وقت کے اندر جائز ہوگی اور وقت سے پہلے جائز نہیں۔

وکذا اذا لازمہ الخ یہ تعلقہ بہ کی دلیل ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ جیسے اضافت سببیت کی دلیل ہے ایسے ہی کسی شئی کا کسی شئی سے ملازم ہونا اور ایک کے تکرر سے دوسرے کا تکرر بھی سببیت کی دلیل ہے،

وعلیٰ ھذا، یعنی اسی طریقہ پر اور وہ طریقہ یہ ہے کہ وصف کے تکرر سے سبب کے اندر تکرر ہوتا ہے۔۔ عشر تو پیداوار کا ۱/۱۰ ہوتا ہے خواہ پیداوار کم ہو یا زیادہ اور پیداوار سال میں ایک مرتبہ ہو یا زیادہ ہو۔

اور خراج کے بارے میں یہ حکم ہے کہ وہ پیداوار کے مکرر ہونے کے باوجود بھی سال میں مکرر نہ ہوگا۔
وَلَا یتکرر الخراج بتکرر الخارج فی سنۃ لان عمر رضی اللہ عنہ لم یوظفہ مکررا بخلاف العشر ھدایۃ ص ۵۹۳
البتہ اگر زمین کو کوئی آفت پہونچ گئی مثلاً پانی غالب ہوگیا یا کسی آفت نے کھیتی کو ہلاک کردیا تو خراج واجب نہ ہوگا اس لئے کہ زراعت پر قدرت کے فوت ہونے کی وجہ سے نماز تقدیری فوت ہوگیا البتہ اگر زمین کو معطل چھوڑ دیا تو خراج واجب ہوگا، ھدایہ ص ۵۶۶

سبق نمبر ۴

احکام شرعیہ میں کچھ تو اصلی احکام ہوتے ہیں اور کچھ وہ احکام ہوتے ہیں جو بندوں کے اعذار پر مبنی ہیں اول عزیمت اور ثانی کو رخصت کہتے ہیں۔

پھر عزیمت کی چار قسمیں ہیں، فرض، واجب، سنت، نفل، ۱ فرض وہ ہے جس کا ثبوت دلیل قطعی سے ہو اور اس کا حکم یہ ہے کہ دل سے اس کی تصدیق وعلم اور بدن سے اس کو کرنا ضروری ہوتا ہے اور اس کا منکر کافر اور اس کو بلا عذر چھوڑنے والا فاسق ہوتا ہے۔

۲ واجب وہ ہے جس کا ثبوت ایسی دلیل سے ہو کہ جس میں ظنیت ہو اور اس کا حکم یہ ہے کہ اس کی دل سے تصدیق ویقین ضروری نہیں مگر اس پر عمل کرنا ضروری ہے۔ اور اس کے منکر کی تکفیر نہیں کی جائے گی اور اگر اخبار احاد کو ہلکا سمجھتا ہے تو یہ فسق ہے اور اگر اس میں تاویل کرتا ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے یا غریب وغیرہ تو پھر اس کو فاسق نہیں کہا جائیگا البتہ واجب کا تعاون موجب کفر ہے۔

۳ سنت، سنت دین میں مروجہ طریقہ کو کہا جاتا ہے جس کا حکم یہ ہے کہ بغیر وجوب وافتراض کے اس کی ادائیگی کا مطالبہ کیا جاتا ہے پھر سنت کی دو قسمیں ہیں سنت ہدیٰ اور سنن زوائد، اول جیسے جماعت اور اذان وغیرہ اور ثانی جیسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی عادات کہ آپ کیسے بیٹھتے تھے قیام کیسے ہوتا تھا، لباس کیسا تھا وغیرہ، اول کا تارک اِسارت وملامت کا مستحق ہوگا نہ کہ دوسری کا۔

لھذا امام محمد رح نے باب الاذان میں بعض جگہ کہا ہے یکرہ اور قد اساء اور بعض جگہ لا بأس بہ، تو اول کا تعلق سنت کی قسم اول سے ہے اور آخری قول کا تعلق سنت کی قسم ثانی سے ہے اور جب وہ یُعید فرمائیں تو وہ واجب ہے۔

۴ نفل، وہ ہے کہ اس کے کرنے سے ثواب ملے اور نہ کرنے سے کچھ گناہ نہ ہو، ہمارے نزدیک نفل شروع کرنے سے لازم ہوجاتی ہے اگر اس کو درمیان میں چھوڑ دیا تو اس کو ادا کرنا ہوگا، اور اس کو نذر پر قیاس کیا گیا ہے کہ وہاں قول کو بطلان سے بچانے کے لئے اس کی ادائیگی ضروری ہوتی ہے تو مسئلہ مذکورہ میں مودیٰ کو بطلان سے بچانے کے لئے اس کا اتمام ضروری ہے اور فرمان باری ولا تبطلوا اعمالکم، اس پر دال ہے۔

فصلٌ فی العزیمۃ والرخصۃ وھی فی احکام الشرع اسمٌ لما ھو اصلٌ منھا غیر متعلقٍ بالعوارض والرخصۃ اسمٌ لما بُنی علی اعذار العباد والعزیمۃ اقسامٌ اربعۃٌ فرضٌ وواجبٌ وسنۃٌ ونفلٌ فالفرض ما ثبت وجوبہ بدلیلٍ لا شبھۃ فیہ وحکمہ اللزوم علمًا وتصدیقًا بالقلب وعملاً بالبدن حتی یکفر جاحدہ ویفسق تارکہ بلا عذرٍ والواجب ما ثبت وجوبہ بدلیلٍ فیہ شبھۃٌ وحکمہ اللزوم عملاً بالبدن لا علمًا علی الیقین حتی لا یکفر جاحدہ ویفسق تارکہ اذا استخف باخبار الاحاد واما متأولًا فلا والسنۃ الطریقۃ المسلوکۃ فی الدین وحکمھا ان یطالب المرء باقامتھا من غیر افتراضٍ ولا وجوبٍ لانھا طریقۃٌ اُمرنا باحیائھا فنستحق اللائمۃ بترکھا والسنۃ نوعان سنۃ الھدی وتارکھا یستوجب اساءۃً وکراھۃً والزوائد وتارکھا لا یستوجب اساءۃً وکراھۃً کسِیَر النبی علیہ السلام فی قیامہ وقعودہ ولباسہ وعلی ھذا تخرج الالفاظ المذکورۃ فی باب الاذان من قولہ یکرہ او قد اساء او لا باس بہ وحیث قیل یعید فذلک من حکم الوجوب والنفل اسمٌ للزیادۃ فنوافل العبادات زوائد مشروعۃٌ لنا لا علینا وحکمہ انہ یثاب المرء علی فعلہ ولا یعاقب علی ترکہ ویضمن بترکہ بالشروع عندنا لان المؤدی صار للہ تعالی مسلمًا الیہ وھو کالنذر صار للہ تسمیۃً لا فعلاً ثم وجب لصیانتہ ابتداء الفعل فلان یجب لصیانۃ ابتداء الفعل بقاؤہ اولی ۔

ترجمہ یہ فصل ہے عزیمت اور رخصت کے بیان میں ، اور عزیمت شریعت کے احکام میں اس حکم کا نام ہے جو احکام میں سے اصل ہو جو عوارض سے متعلق نہ ہو اور رخصت نام ہے اس کا جو بندوں کے اعذار پر مبنی ہو اور عزیمت کی چار قسمیں ہیں فرض اور واجب اور سنت اور نفل پس فرض وہ ہے جس کا وجوب ایسی دلیل سے ثابت ہو جس میں شبہ نہ ہو اور اس کا حکم لزوم ہے قلب سے علم اور تصدیق کے اعتبار سے اور بدن سے عمل کے اعتبار سے ۔ یہاں تک کہ اس کے انکار کرنے والے کی تکفیر کی جائے ۔

اور بلا عذر اس کے چھوڑنے والے کو فاسق قرار دیا جائے گا اور واجب وہ ہے جس کا وجوب ایسی دلیل سے ہو جس میں کچھ شبہ ہو اور واجب کا حکم لزوم ہے بدن سے عمل کے اعتبار سے نہ کہ یقین کے طریقہ پر جاننے کے اعتبار سے یہاں تک کہ اس کے منکر کی تکفیر نہیں کی جائے گی اور اس کے تارک کو فاسق قرار دیا جائے گا جبکہ وہ اخبار احاد کو ہلکا سمجھے اور بہر حال تاویل کرنے والا پس نہیں (یعنی اس کی تفسیق نہ ہوگی) اور سنت دین میں مروجہ طریقہ ہے اور اس کا حکم یہ ہے کہ مرد سے اس کے ادا کرنے کا مطالبہ کیا

جائیگا بغیر افتراض و وجوب کے اس لئے کہ سنت ایسا طریقہ ہے جس کے احیار کا ہم حکم دئے گئے ہیں تو آدمی سنت کے چھوڑنے کی وجہ سے ملامت کے مستحق ہونگے اور سنت کی دو قسمیں ہیں سنتِ ہدیٰ اور اس کا تارک اسارت اور کراہت کی جزار کا مستحق ہوتا ہے اور سنت کی دوسری قسم زوائد ہیں اور ان کا تارک اسارت اور کراہت کی جزار کا مستحق نہیں ہوتا جیسے نبی علیہ السلام کی عادات اپنے قیام اور قعود اور اپنے لباس کے بارے میں اور اسی تفصیل کے مطابق صادر ہوئے وہ الفاظ جو باب الاذان میں مذکور ہیں یعنی محمد کا قول یکرہ، یا قد اساء، یا لا باس بہ، اور جب کہا جائے یُعید، تو یہ وجوب کے حکم میں سے ہے اور نفل نام ہے زیادتی کا اور نفلی عبادات ایسے زوائد ہیں جو ہماری منفعت کے لئے مشروع ہیں نہ کہ ہمارے نقصان کے لئے اور نفل کا حکم یہ ہے کہ مرد اس کے کرنے پر ثواب دیا جاتا ہے اور اس کے ترک پر سزا نہیں دیا جاتا اور ہمارے نزدیک شروع کرنے سے نفل کے چھوڑنے کی وجہ سے اس کا ضامن ہوگا (یعنی ادا لازم ہوگی) اس لئے کہ جو مقدار ادا کی گئی ہے وہ اللہ کے لئے ہوگیا ہے جو اس کو سپرد کردیا گیا ہے اور وہ (عبادت کو شروع کردینا) نذر کے مثل ہے جو اللہ کے لئے ہوجاتی ہے تصریح کے اعتبار سے نہ کہ فعل کے اعتبار سے پھر تصریح کی حفاظت کے لئے فعل کی ابتدار واجب ہے پس بدرجہ اولیٰ یہ بات ہوگی کہ ابتدارِ فعل کی حفاظت کے لئے بقار فعل واجب ہو،

تشریح: اذا استخف الخ استخفاف کا مطلب یہ ہے کہ اس پر عمل کو واجب نہ سمجھے تہاوُن مراد نہیں ہے اس لئے کہ شریعت کا تہاوُن حرام ہے۔ الملائمۃ ملامت کے معنی میں ہے۔

سبق نمبر ۴۱

جب عزیمت کی تفصیل معلوم ہوگئی تو اب سنئے کی رخصت کی اولاً دو قسمیں ہیں ۱ رخصتِ حقیقیہ ۲ رخصت مجازیہ، جب عزیمت معمول بہا ہو تو اسکے مقابلہ میں آنے والی رخصت حقیقی ہوگی اور جب عزیمت معمول بہا نہو تو پھر رخصت کو رخصت کہنا مجازاً ہوگا کیونکہ حقیقت میں یہ اسی وقت رخصت ہوتی جبکہ اس کے مقابلہ میں عزیمت معمول بہا ہو، پھر ان دونوں میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں تو اب کل چار قسمیں ہوگئیں، یعنی رخصتِ حقیقیہ میں ایک قوی ہوتی ہے اور دوسری اس سے ضعیف و کمزور یعنی جہاں عزیمت معمول بہا ہو تو وہ رخصت حقیقیہ ہے پھر جب حکم کی سبب سے تراخی ہوجائے تو یہ نوع ثانی ہے ورنہ نوع اول ہے۔

پھر رخصتِ مجازیہ میں ایک تو وہ ہے جو مجاز ہونے میں کامل ہے کیونکہ عزیمت سرے سے معدم ہے اور اگر فی الجملہ عزیمت معمول بہا ہو اگرچہ بعض صورتوں میں معمول بہا نہو تو مجاز میں ضعیف ہے کیونکہ مجاز کامل وہی ہے جس میں عزیمت بالکل معمول بہا نہو۔

تفصیل نوع اول: جس میں مُحرِّم کے قیام کے باوجود اور حرمت کے قیام کے باوجود مباح

جیسا معاملہ کر دیا جائے اور اس نوع میں عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ وافضل ہے یہاں تک کہ اگر رخصت پر عمل نہ کرے اور مر جائے تو اس حال میں مرے گا کہ شہید ہوگا جسکی مصنفؒ نے چھ مثالیں پیش کی ہیں ۔

۱ کلمۂ کفر کہنے پر ایسا جبر واکراہ کیا گیا کہ جان جانے کا یا کوئی عضو جانیکا خطرہ لاحق ہوگیا تو کلمۂ کفر زبان سے کہنے کی اجازت ہے بشرطیکہ قلب میں ایمان ہو لیکن عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے ۔

۲ رمضان کے دن میں افطار پر جبر کیا گیا یہاں بھی یہی حکم ہے

۳ دوسرے کا مال تلف اور ضائع کرنے پر جبر کیا گیا وہاں بھی یہی حکم ہے ۔

۴ حالتِ احرام میں جنایت کرنے پر جبر کیا گیا اس کا بھی وہی حکم ہے ۔

۵ مضطر کا دوسرے کا مال کھانا بھی اسی قبیل سے ہے ۔

۶ امر بالمعروف کرنے میں اپنے نفس پر خوف ہے تو اس کا بھی یہی حکم ہے ۔

ان تمام صورتوں میں رخصت پر عمل کرنا جائز ہے مگر عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے اور عزیمت پر عمل کرنے کی وجہ سے اگر وہ مر گیا تو شہید ہوگا ۔ اور ماجور ہوگا ۔

تفصیل نوع ثانی :۔ سبب وجوب کے ہوتے ہوئے بھی عدم فعل کو مباح قرار دیا جائے اور سبب کے حکم کو مؤخر کر دیا جائے جیسے مسافر اور مریض کا افطار کرنا جائز ہے اگرچہ شہود جو سبب وجوب صوم ہے موجود ہے اور حکم میں تراخی ہے کہ بعد زوال عذر کے ادائیگی ضروری ہے اور چونکہ سبب موجود ہے لہذا اگر اب ادا کریں تو صحیح ہے اور اگر زوال عذر سے پہلے مر جائے تو فدیہ کا حکم لازم نہ ہوگا ۔

اس نوع کا حکم یہ ہے کہ اگر روزہ رکھنے میں جان کی ہلاکت کا خطرہ ہے تو افطار کرے کیونکہ وجوبِ ادا ان دونوں سے ساقط ہے ۔ بخلاف نوع اول کے کہ اس میں حکم سبب سے مؤخر نہیں اور یہاں مؤخر ہے ۔ اور اگر ہلاکت کا خطرہ نہ ہو تو پھر روزہ رکھنا افضل ہے کیونکہ فی الحال کمالِ سبب موجود ہے اور آسانی اور سہولت افطار ہی میں کوئی ضروری نہیں بلکہ تمام مسلمانوں کے ساتھ روزہ رکھنے میں سہولت ہے اور تنہا رکھنے میں دقت ہے اسی کو مصنفؒ نے فرمایا کہ سببِ صوم میں کمال ہے اور رخصت میں تردد ہے کیونکہ یسر افطار ہی میں متعین نہیں ہے ۔

تفصیل نوع ثالث :۔ ہم سے پہلی شریعتوں میں جو احکام مشکلہ تھے اور امور شاقہ تھے وہ اس امت سے منسوخ کر دیئے گئے ہیں جیسے ناپاکی کی جگہ کو کاٹنا اور غنیمتوں کو جلانا ، وغیرہ یہ نسخ محض ہے مگر مجازاً ان پر رخصت کا اطلاق کر دیا گیا ہے اور اس نوع کا حکم یہ ہے کہ اس میں عزیمت پر عمل جائز نہیں ہے ۔

تفصیل نوع رابع :۔ فی الجملہ جو حکم مشروع ہے بعض کے حق میں وہ حکم ساقط ہو جائے جیسے بیع میں مبیع کا تعین ضروری ہے اور یہ حکم مشروع ہے مگر بیع سلم میں یہ حکم ساقط ہے بلکہ مسلم فیہ کا تعین مفسد بیع سلم ہے ۔

مکرہ اور مضطر کے حق میں شراب اور مردار کی حرمت ساقط ہے اور دوسروں کے حق میں حرمت برقرار ہے اور اگر مضطر اور مکرہ شراب اور مردار سے بچیں اور مر جائیں تو گناہ گار ہوں گے ۔

ایسے ہی مدت مسح میں غسل رجلین ساقط ہے اگرچہ دوسروں کے حق میں مشروع ہے ایسے ہی مسافر کے لئے قصر صلوٰۃ ضروری ہے اور دوسروں کے حق میں اتمام ضروری ہے اور قصر صلوٰۃ کی رخصت ہمارے نزدیک رخصت اسقاط ہے اور امام شافعی کے نزدیک رخصت ترفیہ ہے۔

جب یہ تفصیلات ذہن نشین ہوگئیں تو اب عبارت ملاحظ فرمائیں ۔

وَاَمَّا الرُّخَصُ فانواعٌ اربعۃٌ نوعان من الحقیقۃ اَحَدُھُما احقُّ من الاٰخر و نوعانِ من المجاز احدھما اَتَمُّ من الاٰخر فامّا احق نوعَیِ الحقیقۃِ فما استُبیح مع قیامِ المحرِّم وقیام حکمہ جمیعًا مثل اِجْرَاءِ المُکرَہِ بما فیہ الجاءُ کلمۃَ الشرکِ علی لسانہٖ وافطارہٖ فی نہار رمضان واتلافہٖ مالَ الغیرِ وجنایتہ علی الاحرام وتناول المضطرّ مالَ الغیر وترکُ الخائف علی نفسہ الاَمْرَ بالمعروف وحکمہٗ اَنَّ الاَخْذَ بالعزیمۃِ اولیٰ واَمَّا النوع الثانی فمایستباح مع قیامِ السببِ وتراخی حکمہ کفطرِ المریضِ والمسافرِ یستباح مع قیامِ السبب وتراخی حکمہ فیہما ولہٰذا صَحَّ الاداءُ منہما ولوماتا قبلَ ادراکِ عدّۃٍ من ایّامٍ اُخَر لم یلزمہما الامر بالفِدْیَۃِ وحکمہ اَنَّ الصَّومَ افضلُ عندنا لکمال سببہٖ وتردُّدٍ فی الرخصۃِ فالعزیمۃُ تؤدّی مَعنَی الرخصۃِ من حیث تضمّنہا لیسر موافقۃِ المسلمین الا ان یخافَ الہلاکَ علی نفسہٖ فلیس لہ ان یبذل نفسہ لاقامۃِ الصومِ لان الوجوبَ عنہ ساقطٌ بخلافِ النوع الاولِ و اما اَتَمُّ نوعَیِ المجازِ فما وُضع عنا من الاصرِ والاغلالِ فان ذٰلک یسمّی رخصۃ مجازًا لان الاصل ساقطٌ لم یبق مشروعًا فلم یکن رخصۃ الا مجازًا من حیث ھو اسم لمحض تخفیفًا واما النوع الرابع فما سقط عن العبادِ مع کونہ مشروعًا فی الجملۃ کالعینیۃِ المشروطۃِ فی البیع سقط اشتراطہا فی نوعٍ منہ اصلاً وھو السَّلَمُ حتی کانت العینیۃ فی المسلم فیہ مُفسِدَۃٌ للعقد وکذلک الخمر والمیتۃ سقط حرمتہا فی حق المکرہ والمضطرّ اصلاً للاستثناء حتی لا یسعہما الصبرُ عنہما وکذلک الرجل سقط غسلہ فی مدۃ المسح اصلا لعدم سرایۃِ الحدثِ الیہ وکذلک قصر الصلوٰۃ فی حق المسافر رخصۃُ اسقاطٍ عندنا

ترجمہ اور بہرحال رخصتیں پس اس کی چار قسمیں ہیں دو قسمیں حقیقت کی جن میں سے ایک دوسری سے اقویٰ ہے اور دو قسمیں مجاز کی جنمیں سے ایک دوسری سے اتم ہے پس بہرحال حقیقت کی دو قسموں میں سے اقویٰ پس وہ ہے جس کے ساتھ مباح جیسا معاملہ کیا جائے محرِّم کے قیام اور محرِّم کے حکم کے قیام کے ساتھ جیسے جاری کرنا اس شخص کا جس کو مجبور کیا گیا ہو کسی چیز کے ساتھ جس میں الجاء ہو کلمۂ شرک کو اپنی زبان پر، اور اس کا افطار کرنا رمضان کے دن میں، اور اس کا ضائع کرنا غیر کے مال کو اور اس کا جنایت کرنا احرام پر اور مضطر کا کھانا غیر کے مال کو اور اپنے

نفس پر خوف کرنے والے کا چھوڑنا امر بالمعروف کو، اور اس نوع کا حکم یہ ہے کہ عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے اور بہرحال نوع ثانی پس وہ فعل ہے جس کو مباح قرار دیا جائے سبب کے قیام کے ساتھ اور مؤخر ہو جائے اس کا حکم جیسے مریض اور مسافر کا افطار مباح ہے سبب کے قیام کے ساتھ اور ان دونوں کے حق میں سبب کا حکم مؤخر ہے اور اسی وجہ سے (قیام سبب کیوجہ سے) ان دونوں کی جانب سے ادائیگی صحیح ہے اور اگر دونوں دوسرے ایام کی گنتی پانے سے پہلے مرجائیں تو ان دونوں کو فدیہ کا حکم لازم نہیں ہے اور اس نوع کا حکم یہ ہے کہ ہمارے نزدیک روزہ افضل ہے روزہ کے سبب کے کمال کیوجہ سے اور رخصت کے اندر تردد کیوجہ سے پس رخصت ادا کرتی ہے رخصت کے معنی کو عزیمت کے متضمن ہونے کیوجہ سے مسلمانوں کے ساتھ موافقت کی سہولت کو مگر یہ کہ وہ اپنے نفس پر ہلاکت کا خوف کرے تو اس کے لئے حق نہیں کہ وہ اپنے نفس کو صرف کرے روزہ ادا کرنے کے لئے، اس لئے کہ وجوب اس سے ساقط ہے بخلاف نوعِ اول کے۔ اور بہرحال مجاز کی دونوں نوعوں میں اتم پس وہ ہے جو ہم سے اصر اور اغلال دور کر دئے گئے ہیں،

پس اس کا نام مجازاً رخصت رکھا جاتا ہے اس لئے کہ اصل ساقط ہے جو مشروع بنکر باقی نہیں ہے تو یہ رخصت نہ ہوگی مگر مجازاً اس حیثیت سے کہ وہ تخفیف کی غرض سے محض نسخ ہے اور بہرحال چوتھی قسم پس وہ ہے جو بندوں سے ساقط ہے اس کے فی الجملہ مشروع ہونے کے باوجود جیسے وہ عینیت جو بیع میں شرط ہے اس عینیت کا شرط ہونا بیع کی ایک نوع میں بالکل ساقط ہے اور وہ نوع سَلَم ہے یہاں تک کہ مسلم فیہ کی عینیت عقد کو فاسد کرنے والی ہے اور ایسے ہی خمر اور مردار ان دونوں کی حرمت ساقط ہے مکرہ اور مضطر کے حق میں بالکل استثنار کیوجہ سے یہاں تک کہ ان دونوں کو (مضطر اور مکرہ کو) ان دونوں سے (شراب اور مردار سے) صبر کرنے کی گنجائش نہیں ہے اور ایسے ہی پیر اس کا غسل مدت مسح میں بالکل ساقط ہے حدث کے سرایت نہ کرنے کی وجہ سے پیر کی جانب اور ایسے ہی نماز کا قصر مسافر کے حق میں ہمارے نزدیک رخصت اسقاط ہے۔

تشریح

واما الرخص الخ رخصت کے چار میں منحصر ہونے کی دلیل یہ ہے کہ رخصت حقیقی ہوگی یا مجازی پھر ان دونوں میں سے ہر ایک حقیقۃً یا مجازاً ہونے میں کامل ہوگی یا نہیں اور یہ تقسیم اس کی ہے جس پر لفظ رخصت بولا جاتا ہے نہ کہ فقط حقیقت کی لہٰذا اب وہ اشکال وارد نہ ہوگا کہ تقسیم سے بعض اقسام خارج ہو گئیں، الجاءُ مجبور کرنا۔ واتلاف مال الغیر۔ اس صورت میں اور تناولِ مضطر مال غیر کی صورت میں غیر کا مال کھانا جائز ہے لیکن اس کا ضمان واجب ہوگا۔ الاصر والاغلال۔ اصر سے مراد اعمال شاقہ جو بنی اسرائیل میں تھے جیسے توبہ میں قتل کرنا وغیرہ اور اغلال غُلّ کی جمع ہے بمعنی طوق اور بیڑیاں یعنی بندشیں۔

سبق نمبر ۴۲

جس طرح سے بیع سَلَم میں مُسلَم فیہ کا تعین مفسدِ عقد ہے اور جواز عقد کے لئے عدم تعین ضروری ہے گویا کہ یہ رخصت اسقاط ہے۔

اور جیسے مضطر اور مکرہ کے حق میں خمر اور مردار کی حرمت ساقط ہے اور عزیمت پر عمل جائز نہیں کیونکہ یہ

رخصت اسقاط کے قبیل سے ہے اسی طرح مسافر کے لئے قصر رخصت اسقاط ہے جس میں عزیمت پر عمل کرنا جائز نہیں ہے یہ ہمارا مسلک ہے اور امام شافعی کے نزدیک یہ رخصت ترفیہ ہے جو محض بندوں کے اوپر سے بار ہلکا کرنے کی غرض سے مشروع ہوئی ہے اور ان کے نزدیک عزیمت پر عمل کرنا اولی ہے اور ہمارے نزدیک رخصت پر عمل کرنا واجب ہے تو جب قصر صلوٰۃ مسافر کے حق میں ہمارے نزدیک رخصت اسقاط ہے تو مسافر کی ظہر کی نماز اور اس کی فجر کی نماز برابر ہیں جو دو پر زیادہ ہونے کا احتمال نہیں رکھتیں۔

پھر ہم نے اس رخصت کو اسقاطِ محض کیوں قرار دیا تو ہمارے پاس دو دلیل ہیں ایک دلیل رخصت اور دوسری دلیل معنیٔ رخصت۔

دلیل رخصت:۔ یہ ہے کہ حضرت عمر فاروق رضؓ نے بارگاہ رسالت میں سوال کیا تھا کہ کیا ہم امن کی حالت میں بھی قصر کریں گے؟ تو بارگاہ رسالت سے یہ جواب ارشاد ہوا تھا کہ یہ تم پر اللہ نے صدقہ کیا ہے لہذا اس کا صدقہ قبول کرو۔ تو حضرتؐ نے اس کو صدقہ فرمایا اور جو چیز محتمل تملیک نہو اس کا صدقہ اسقاطِ محض ہوتا ہے جو رد کرنے سے رد نہیں ہوتا جیسے قصاص معاف کر دینا اسقاطِ محض ہے جو رد کرنے سے رد نہیں ہوتا اس لئے کہ یہ محتمل تملیک نہیں ہے۔

تو جس کی اطاعت لازم نہیں اور اس کا صدقہ رد نہیں ہوتا تو اللہ جو کہ مطاع ہے واجب الاطاعت ہے اس کا صدقہ کیونکر رد کیا جا سکتا ہے۔ یہ دلیل رخصت کا بیان ہے۔

معنیٔ رخصت سے استدلال:۔ پھر اس دلیل کے دو جزء ہیں ۱۔ رخصت رفق اور سہولت کو طلب کرنے کے لئے ہے اور یہاں رفق قصر میں متعین ہے تو اکمال بالکل ساقط ہوگا اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ رخصت رفق کو طلب کرنے کے لئے ہے اور رفق کبھی عزیمت میں ہوتا ہے کیونکہ کبھی اس میں ایسی سہولت و آسانی ہوتی ہے جو رخصت میں نہیں ہوتی جیسے روزہ میں تو یہاں بندہ کو اختیار دیا گیا ہے کہ وہ عزیمت اور رخصت میں سے جس کو چاہے اختیار کرے اور اگر عزیمت میں نہ تو کوئی یسر و سہولت ہو اور نہ اس میں کچھ ثواب کی زیادتی ہو تو وہاں عزیمت بالکل ساقط ہوتی ہے اور فقط رخصت پر عمل ہوتا ہے کیونکہ اس صورت میں اختیار کے کوئی معنی نہیں ہیں

۲۔ اس دلیل کا دوسرا جزء یہ ہے کہ بندہ تو کام بھی کرتا ہے کسی غرض کیوجہ سے کرتا ہے بے غرض اس کا کوئی کام نہیں ہوتا یہ تو اللہ جل شانہ کی صفت ہے کہ وہ تمام غرضوں سے بے نیاز ہے لہذا بندہ کا وہ کام جس میں نہ آسانی ہو اور نہ اس میں کچھ ثواب کی زیادتی ہو تو یہ شانِ عبودیت کے لائق نہیں ہے بلکہ شانِ معبود کے لائق ہے اور یہاں اس کو رخصت ترفیہ کہنا اور اسقاط نہ کہنا ایسا ہی ہے کیونکہ اگر بندہ کو قصر اور اتمام کے درمیان اختیار دیا جائے تو چار میں نہ تو یسر ہے کما ہو ظاہر اور نہ کچھ ثواب زیادہ ہے تو پھر اختیار کے کیا معنی؟

سوال:۔ آپ نے روزہ میں افطار اور روزہ رکھنے میں اختیار کیوں دیا جبکہ یسر افطار میں ہے وہاں بھی

ایسے ہی کہو جیسے یہاں کہا ہے ؟

جواب :۔ روزہ میں نص نے تاخیر کی اجازت دی ہے روزہ کو ساقط نہیں کیا اور افطار میں یسر متعارض ہے (کما مرّ) تو روزہ اور افطار میں اختیار دینا رفقِ ویسر کی طلب کے لئے ہے ۔

سوال :۔ غلام پر جمعہ واجب نہیں ہے لیکن جب اس کے مولیٰ نے اس کو جمعہ کی اجازت دیدی تو اس پر جمعہ واجب ہونا چاہئے حالانکہ آپ فرماتے ہیں کہ اس کو اختیار رہے چاہے جمعہ پڑھے اور چاہے ظہر کی نماز پڑھے حالانکہ رفق ویسر جمعہ میں ہے کہ اس میں دو رکعتیں ہیں اور ظہر میں چار ۔ تو یہاں آپ نے اپنا اصول کیوں چھوڑ دیا حالانکہ آپ کو چاہئے تھا کہ اس پر جمعہ کو واجب قرار دیتے ؟

جواب :۔ جمعہ اور ظہر میں مغایرت ہے اسی لئے ایک کی بناء دوسرے پر جائز نہیں ہے اور ذواتِ مختلفہ کے اوپر آثار مختلفہ کا ترتب ہوتا ہے بالفاظ دیگر دو متغایر چیزوں میں رفق اس میں متعین نہیں ہے جو عدد کے اعتبار سے اقل ہے بلکہ رفق جہاتِ مختلفہ کے اعتبار سے کبھی اس میں ہے اور کبھی اس میں تو رکعت کے اعتبار سے رفق جمعہ میں ہے اور سعی اور خطبہ نہ ہونے کے اعتبار سے رفق ظہر میں ہے تو اپنی طبیعت کے اعتبار سے وہ جون سے رفق کو چاہے اختیار کرے اور رہا مسئلہ ظہر مسافر اور ظہر مقیم کا یہ دونوں ایک ہے اسی لئے ایک کی بناء دوسری پر جائز ہے تو یہاں قلیل وکثیر کے درمیان اختیار دینے میں کوئی رفق ویسر نہیں بلکہ یسر قصر میں منحصر ہے اس لئے قصر واجب ہے اور اعتراض قلت تدبر پر مبنی ہے ۔

سوال :۔ اگر کسی نے نذر مانی کہ اگر میں نے فلاں کام کیا تو میرے اوپر ایک سال کے روزے ہیں پھر اس نے وہ کام کر دیا اور وہ غریب ہے تو آپ اس کو اختیار دیتے ہیں کہ خواہ کفارۂ یمین کے تین روزے رکھ لے اور خواہ نذر کی وجہ سے پورے سال کے روزے رکھ لے اور یہی حضراتِ طرفین کا مسلک ہے حالانکہ یسر کفارۂ یمین یعنی تین روزے رکھنے میں متعین ہے تو پھر اختیار کیوں ؟

جواب :۔ اس کا جواب وہی ہے جو جمعہ کے بیان میں گذرا ہے کہ یہ دونوں متغایر ہیں ان میں سے سال بھر کے روزے نذر ہونے کی وجہ سے قربت مقصودہ ہیں اور تین دن کے روزے کفارہ کے ہیں جس میں زجر وعقوبت کا پہلو ہے تو عبادت تو لمبی بھی آسان ہے اور عقوبت وزجر تھوڑا بھی بھاری ہے لہذا اختیار دیا گیا ہے اور ہمارے مسئلہ میں قصر واکمال برابر ہیں دونوں متحد ہیں ، دونوں عبادت ہیں ، دونوں کا ثواب ایک ہے تو پھر یسر قصر میں ہونا امر بدیہی ہے ۔ جیسے مدبر نے جنایت کی تو مولیٰ پر لازم ہے کہ دیت اور مدبر کی قیمت میں سے جو کم ہو وہ ولیِ جنایت کو دیدے کیونکہ دیت اور قیمت متحد ہیں تو رفق اقل میں متعین ہے تو اقل واجب ہے جس میں مولیٰ کو اختیار نہیں ہے یہی قصرِ مسافر کا حال ہے اور جمعہ کے مثل یہ مثال ہے کہ کسی کے غلام نے کوئی جنایت کی تو مولیٰ کو اختیار ہے کہ چاہے غلام ولیِ جنایت کے حوالے کر دے یا نقصان کا ضمان حوالہ کر دے ، یہاں اختیار اس لئے ملا کہ غلام اور ضمان ایک نہیں تو رفق کسی ایک میں متعین نہیں لہذا اختیار دیا گیا ہے

اور مدبر والے مسئلہ میں رفق اقل میں متعین ہے لہذا بغیر اختیار کے اقل کو واجب قرار دیا گیا ہے۔ جب یہ تفصیلات ذہن نشین ہو گئیں تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وَلِهٰذا قُلنا اِنَّ ظهرَ المسافرِ وفجرَہٗ سواءٌ لا یحتملُ الزیادۃَ علیہ وانما جعلناها اسقاطًا محضًا استدلالًا بدلیلِ الرخصۃِ ومعناها اما الدلیلُ فما روی عن عمرؓ انہ قال انقصرُ الصلوٰۃَ ونحن اٰمنونَ فقال النبیُّ علیہ السلامُ ھذہٖ صدقۃٌ تصدَّقَ اللّٰہُ بها علیکم فاقبلوا صَدَقتَہٗ سمّاہ صدقۃً والتصدّقُ بما لا یحتملُ التملیکَ اسقاطٌ محضٌ لا یحتمل الرَّدَّ کالعفوِ عن القصاصِ واما المعنی فھو ان الرخصۃَ لطلبِ الرفقِ متعین فی القصر فسقط الاکمالُ اصلًا ولانَّ الاختیارَ بین القصرِ والاکمالِ من غیر ان یتضمنَ رفقًا لا یلیق بالعبودیۃِ بخلافِ الصومِ لان النصَّ جاء بالتاخیرِ دون الصدقۃِ والیسرُ فیہ متعارضٌ فصار التخییرُ فیہ لطلبِ الرفقِ وَلا یُلزَمُ العبدُ الماذونُ فی الجمعۃِ لانَّ الجمعۃَ غیرُ الظهرِ ولهٰذا لا یجوز بناءُ احدِهما علی الاٰخر وعندَ المغایرۃِ لا یتعینُ الرفقُ فی الاقلِ عددًا واما ظهرُ المسافرِ والمقیم واحدٌ فبالتخییر بین القلیلِ والکثیرِ لا یتحققُ شیئٌ من معنی الرفق وَعلیٰ ھذا یُخَرَّجُ من نذرَ بصوم سنۃٍ ان فعلَ کذا وھو معسرٌ یُخیَّرُ بین صومِ ثلٰثۃِ ایّامٍ وبین سنۃٍ فی قول محمدؒ وھو روایۃٌ عن ابی حنیفۃَ انہ رجعَ الیہ قبل موتہ بثلٰثۃِ ایامٍ لانهما مختلفانِ حکمًا احدهما قربۃٌ مقصودۃٌ والثانی کفارۃٌ وفی مسألتنا هما سواءٌ فصارَ کالمدبرِ اذا جنیٰ لزمَ مولاہُ الاقلُّ من الارشِ ومِنَ القیمۃِ بخلافِ العبدِ لما قلنا۔

ترجمہ اور اسی وجہ سے ہم نے کہا ہے کہ مسافر کی ظہر اور اس کی فجر برابر ہے جو اپنی مقدار پر زیادتی کا احتمال نہیں رکھتی اور ہم نے اس رخصت کو اسقاطِ محض قرار دیا دلیل رخصت اور معنی رخصت سے استدلال کرتے ہوئے۔ بہرحال دلیل پس وہ ہے جو عمرؓ سے مروی ہے انہوں نے کہا تھا کیا ہم قصر کریں حالانکہ ہم مامون ہیں تو نبی علیہ السلام نے فرمایا یہ صدقہ ہے جس کو اللہ نے تمہارے اوپر صدقہ کیا ہے پس اس کا صدقہ قبول کرو نبی علیہ السلام نے اس کو صدقہ کہا اور ایسی چیز کا صدقہ کرنا جو تملیک کا احتمال نہ رکھے اسقاطِ محض ہے جو رَدّ کا احتمال نہیں رکھتا جیسے قصاص کو معاف کرنا اور بہرحال معنیٰ پس وہ یہ ہے کہ رخصت رفق کو طلب کرنے کے لئے ہے اور رفق قصر میں متعین ہے تو اکمال بالکل ساقط ہو گیا اور اس لئے کہ قصر اور اکمال کے درمیان اختیار دینا بغیر اس کے کہ اکمال رفق کو متضمن ہو، عبودیت کے لائق نہیں ہے بخلاف روزہ کے اس لئے کہ نص تاخیر کے بارے میں وارد ہوئی ہے نہ کہ صدقہ کے اور یسر افطار صوم میں متعارض ہے تو اس میں اختیار دینا رفق کو طلب کرنے کے لئے ہے اور الزام نہ دیا جائے۔

اس غلام سے جسکو جمعہ کی اجازت دیدی گئی اس لئے کہ جمعہ ظہر کا غیر ہے اور اسی وجہ سے ان میں سے ایک کی دوسرے پر بنا جائز نہیں ہے۔ اور مغایرت کے وقت رفق متعین نہیں ہے اسی میں جو کم ہے باعتبار عدد کے اور بہر حال مسافر اور مقیم کی ظہر ایک ہے تو قلیل اور کثیر کے درمیان اختیار دینے میں رفق کے معنی میں سے کچھ متحقق نہ ہوگا اور اسی جواب کے مطابق نکالا جاتا ہے حکم اس شخص کا جس نے ایک سال روزوں کی نذر کی اگر اس نے فلاں کام کیا پس اس نے کیا اور وہ غریب ہے تو اسکو اختیار دیا جائیگا تین دن کے روزوں اور ایک سال کے روزوں کے درمیان محمدؒ کے قول میں اور یہی روایت ہے ابو حنیفہؒ سے کہ انہوں نے مرنے سے تین دن پہلے اسی کی جانب رجوع کرلیا تھا اس لئے کہ یہ دونوں (تین دن اور ایک سال کے روزے) حکم کے اعتبار سے مختلف ہیں ان میں سے ایک قربت مقصودہ ہے (یعنی خالص عبادت ہے جو زجر و عقوبت کے معنیٰ سے خالی ہے) اور دوسرا کفارہ ہے اور ہمارے (اس) مسئلہ میں یہ دونوں، (قصر و اکمال) برابر ہیں تو ہوگئی یہ (قصر کی تعیین) جیسے مدبر جبکہ اس نے کوئی جنایت کی تو لازم ہے اس کے مولیٰ کو جو کم ہو دیت اور قیمت میں سے بخلاف غلام کے اسی دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کر چکے ہیں۔

تشریح بما لا یحتمل التملیك الخ یہ احتراز ہے دین کے صدقہ کرنے سے مدیون پر اس لئے کہ یہ صدقہ مدیون کے قبول کا محتاج ہے لہٰذا اگر وہ رد کردے تو رد ہو جائیگا اس لئے کہ دین تملیک کا احتمال رکھتا ہے اس طرح کہ مدیون اس کو دیدے تو اس کا تصدق اسقاطِ محض نہ ہوگا۔ من نذر الخ یہ اختیار صرف اس وقت ہے جبکہ وہ ایسی شرط ہو کہ وہ جس کے وقوع کو نہیں چاہتا اور اگر شرط ایسی ہو کہ وہ جس کے وقوع کو چاہتا ہے جیسے ان شفی الله مرضی فعلیّ کذا تو یہاں اختیار نہ ہوگا بلکہ اس پر نذر کو پورا کرنا لازم ہوگا۔ **وھو معسر الخ** یہ مالدار سے احتراز ہے اس لئے کہ اگر وہ مالدار ہے تو اس کے لئے صوم سے کفارہ ادا کرنا جائز نہیں ہے تو اس کے لئے تین دن کے روزے اور ایک سال کے روزوں کے درمیان اختیار نہیں ہے۔ لما قلنا۔ سے اسی دلیل کی جانب اشارہ ہے جو عبد ماذون فی الجمعہ کے بیان میں گذر چکی ہے یعنی یہ کہ دو متغائر چیزوں کے درمیان اختیار رفق کا فائدہ دے گا اور غلام کے اندر بھی دو متغائر چیزیں ہیں کیونکہ غلام اور ضمان میں مغائرت ہے۔

سبق نمبر ۴۲ بَابٌ فِی بَیَانِ اَقْسَامِ السُّنَّۃِ

یہ باب ہے سنت کی اقسام کے بیان میں

تشریح: یہاں سنت سے مراد حدیث ہے اپنی تمام قسموں کے ساتھ۔

اِعلَم اَنَّ سُنَّۃَ رَسُولِ اللّٰہِ علیہ السلام جَامِعَۃٌ لِلاَمرِ وَالنَّھیِ وَالخَاصِّ وَالعَامِّ وَسَائِرِ الاَقسَامِ الَّتِی سَبَقَ ذِکرُھَا فَکَانَت السُّنَّۃُ فَرعًا لِلکِتَابِ فِی بَیَانِ تِلکَ الاَقسَامِ بِاَحکَامِھَا وَاِنَّمَا ھٰذَا البَابُ لِبَیَانِ مَا یَختَصُّ بِہٖ السُّنَنُ فَنَقُولُ

ترجمہ جان لو کہ رسول اللہ علیہ السلام کی سنت (حدیث) امر اور نہی اور خاص اور عام اور ان تمام اقسام کو جامع ہے جن کا ذکر گذر چکا ہے تو ان اقسام کے بیان میں حدیث کتاب کی فرع ہے مع ان اقسام کے احکام کے اور یہ باب اس چیز کو بیان کرنے کے لئے ہے جس کے ساتھ احادیث مخصوص ہیں پس ہم کہتے ہیں ۔

تشریح یعنی کتاب اللہ کی تمام اقسام اور ان کے احکام سنت میں بھی جاری ہوں گے تو اس باب میں حدیث کتاب کی فرع ہے ۔ اور اس باب میں خصوصیت سے ان چیزوں کا بیان ہے جو سنن کے ساتھ مختص ہیں اور جو کتاب اللہ میں موجود نہیں ہیں جیسے اتصال وانقطاع کی کیفیت سے بحث وغیرہ ۔ لہذا اب مصنف اس بحث کا آغاز فرماتے ہیں ۔

حدیث ہم تک پہونچنے کے اعتبار سے دو قسم پر ہے ۱ مرسل ، ۲ مسند ، محدثین کی اصطلاح میں مرسل وہ ہے جس میں تابعی نے اپنے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان کا واسطہ چھوڑ دیا ہو مگر اصولیین کی اصطلاح میں مرسل وہ ہے جس میں راوی ، واسطوں کا ذکر نہ کرے خواہ ایک کا یا متعدد کا اور مسند وہ ہے جسکی سند متصل ہو۔

اگر ارسال کرنے والا صحابی ہے تو وہ سماع پر محمول ہے اور بالاجماع مقبول ہے اور تابعی اور تبع تابعی کی مرسل اس بات پر محمول ہے کہ ان کے سامنے حدیث کا ثبوت واضح ہو چکا ہے اور اسناد واضح ہے جسکی وجہ سے انہوں نے اسناد ذکر کرنے کی حاجت نہیں سمجھی اور یہ مرسل مسند سے بڑھ کر ہے کیونکہ مسند میں اسناد ذکر کی جاتی ہے اور حدیث کی نسبت اپنے اسناد کی جانب کر دیجاتی ہے تاکہ بوجھ بار اپنے سر نہ رہے بلکہ جس کا بوجھ بار تھا اسی کے سر رہے ۔

لیکن یہاں ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب مرسل مسند سے بڑھ کر ہے اور مسند کی تین قسمیں ہیں ، متواتر ، مشہور ، اخبار احاد ، تو ضروری ہوا کہ جو مسند کی سب سے گھٹیا قسم خبر واحد ہے ۔ تو مرسل کا مرتبہ اس سے زیادہ ہو تو مرسل مشہور کے درجہ میں کم از کم ہوگی اور مشہور سے کتاب اللہ کا نسخ جائز ہے تو مرسل سے بھی جائز ہونا چاہئے ؟

تو اس کا جواب دیا کہ مرسل مسند سے بڑھ کر تو ہے لیکن کیا کیا جائے کہ اس میں کچھ رائے اور اجتہاد کا دخل ہے اس وجہ سے اس سے کتاب کا نسخ جائز نہیں ہے تاکہ رائے اور قیاس سے کتاب کا نسخ لازم نہ آئے

تبع تابعین کے بعد کے حضرات کی مرسل حدیث مقبول ہے یا نہیں تو اس میں اختلاف ہے جس میں اقوال مختلفہ ہیں مگر مصنف کے نزدیک عیسیٰ ابن ابانؒ کا قول مختار ہے کہ جب ائمہ نقل (ثقات) انکی مرسل کو ان کی مسانید کے مثل روایت کریں تو وہ مرسل مقبول ہوگی جیسے امام محمد بن حسنؒ اور سفیان وغیرہ کی مرسل حدیثیں ۔

مگر مصنفؒ نے جو امام محمدؒ کا ذکر کیا ہے یہ محل تامل ہے کیونکہ وہ تبع تابعی ہیں ، اور امام شافعیؒ کا یہ فرمان ہے کہ میں سعید بن مسیبؒ کی مراسیل کے علاوہ دوسروں کی مراسیل قبول نہیں کرونگا کیونکہ میں نے ان کی مراسیل کا تتبع کیا تو میں نے ان سب کو مسانید پایا ۔ مصنفؒ کی عبارت ملاحظہ ہو ۔

السنۃُ نوعانِ مُرسلٌ ومسندٌ فالمرسلُ من الصحابی محمولٌ علی السماعِ ومن القرنِ الثانی والثالثِ علی انہ وضحَ لہ الامرُ واستبانَ لہ الاسنادُ وھو فوقَ المسندِ فان من لم یتضح لہ الامرُ نسبہ الی من سمعہ منہ لیحمِّلہ ما تحمَّلَ عنہ لکن ھذا ضربُ مزیۃٍ یثبتُ بالاجتھادِ فلم یجزِ النسخُ بمثلہ واما مراسیلُ من دونَ ھؤلاءِ فقد اختلفَ فیہ الّا اَن یروی الثقاتُ مرسلہ کما رَوَوا مسندہ مثل ارسال محمدِ بن الحسنِ وامثالہ وقال الشافعی رح لا اقبلُ الّا مراسیل سعید بن المسیب فانی تتبعتھا فوجدتُھا مسانیدَ

ترجمہ سنت کی دو قسمیں ہیں مرسل اور مسند، پس صحابی کی مرسل سماع پر محمول ہے اور قرن ثانی اور ثالث (تابعی اور تبع تابعی) کی مرسل اس بات پر محمول ہے کہ مراسیل کے لئے (ثبوتِ حدیث کا) امر واضح ہوگیا اور اس کے لئے اسناد ظاہر ہوگئی اور مرسل مسند سے بڑھ کر ہے اس لئے کہ جس کے لئے حدیث کا معاملہ واضح نہیں ہوتا وہ اس کو اسی کی جانب منسوب کرتا ہے جس سے اس کو سنا ہے تاکہ اس کو اس چیز کا متحمل بنادے جس کا اس نے اس سے تحمل کیا ہے لیکن یہ فضیلت کی ایسی قسم ہے جو اجتہاد سے ثابت ہوتی ہے تو اس کے مثل سے نسخ جائز نہ ہوگا اور ان حضرات کی مراسیل جو ان سے نیچے کے ہیں اس میں اختلاف کیا گیا ہے مگر یہ کہ ثقات اس کی مرسل کو ایسے روایت کریں جیسے اس کی مسند کو روایت کرتے ہیں جیسے محمد بن حسن اور ان کے ہم مثلوں کا ارسال اور شافعی رح نے فرمایا کہ میں قبول نہیں کرونگا مگر سعید بن مسیّب کی مراسیل کو اس لئے کہ میں نے ان کا تتبع کیا تو میں نے ان کو مسانید پایا ۔ اس میں زیادہ وضاحت کی ضرورت نہیں ہے ۔

پھر مسند کی تین قسمیں ہیں متواتر اور وہ وہ ہے جس کو روایت کرنے والی ایسی قوم ہو کہ عقل ان کے اتفاق علی الکذب کو جائز قرار نہ دے پھر اس میں کوئی مقدار متعین نہیں اور نہ عدمِ احصار شرط ہے ورنہ بعض نے پانچ اور بعض نے سات اور بعض نے بارہ اور کسی نے بیس اور کسی نے چالیس اور کسی نے ستر آدمیوں کی شرط لگائی ہے پھر مصنف رح نے عدالت اور تباینِ اماکن کا ذکر کیا ہے حالانکہ یہ جمہور کے نزدیک شرط نہیں ہے البتہ یہ شرط ہے کہ رواۃ کی یہ حد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک پہونچی ہوئی ہو یہاں تک کہ اگر یہ تعداد صحابہ کے زمانہ میں بھی ختم ہوگئی ہو تو اس کو مشہور کہیں گے نہ کہ متواتر جیسے نقلِ قرآن متواتر ہے اور پانچوں نمازیں اور رکعتوں کی تعداد اور زکوۃ کی مقدار اور حج اور روزہ مگر یہ مطلق متواتر کی مثال ہے نہ کہ حدیثِ متواتر کی پھر کوئی حدیث متواتر ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے بعض نے کہا نہیں ہے اور بعض نے کہا انما الاعمال بالنیات ہے اور بعض نے کہا البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر ہے ۔

خلاصۂ کلام تواتر کی تین شرطیں ہیں ۱ رواۃ کا اتنا ہونا کہ عقل ان کے کذب پر اتفاق کو ممنوع قرار دے ۲ اس خبر کا منتہا حس ہو ۳ تمام طبقات میں یہ تواتر برقرار ہو ۔ خبر متواتر سے علم یقینی

ضروری حاصل ہوتا ہے اور ہم نے اس مسئلہ پر شرح عقائد کی شرح میں بسط سے گفتگو کی ہے۔ اسکے بعد عبارت ملاحظہ ہو

والمسندُ اقسامٌ المتواترُ وھو مایرویہ قومٌ لا یحصیٰ عددُھم ولا یتوھّم تواطؤھم علی الکذبِ لکثرتِھم وعدالتِھم وتباینِ اماکنِھم ویدوم ھذا الحدُّ الی ان یتصلَ برسول اللّٰہِ صلی اللّٰہ علیہ وسلم وذلک مثل نقلِ القراٰنِ والصّلوٰتِ الخمس واعداد الرکعات ومقادیرِ الزکوٰۃِ وما اشبہٗ ذٰلک وانہ یوجبُ علمَ الیقینِ بمنزلۃِ العیانِ علمًا ضروریًا۔

ترجمہ اور مسند کی چند (تین) قسمیں ہیں (ان میں سے اول) متواتر ہے اور وہ ہے جس کو ایسی قوم روایت کرے جن کا عدد شمار نہ کیا جاسکے (یہ جمہور کے نزدیک شرط نہیں ہے) اور نہ ان کی کثرت کی وجہ سے اور ان کی عدالت کی وجہ سے اور ان کی جگہوں کے الگ الگ ہونے کیوجہ سے ان کے جھوٹ پر اتفاق کا توہم ہو اور یہ حد یہاں تک برابر رہے کہ مروی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک پہونچ جائے اور یہ جیسے قرآن کی نقل اور پانچوں نمازیں اور رکعات کی تعداد اور زکوٰۃ اور جو اس کے مشابہ ہے اور خبر متواتر علم یقینی کو ثابت کرتی ہے جو علم ضروری ہوگا مشاہدہ کے درجہ میں۔

تشریح مسند کی دوسری قسم مشہور ہے، اور مشہور وہ ہے جو قرنِ صحابہ رضی اللہ عنہم میں آحاد میں تھی پھر وہ شائع ہوگئی اور اس کے رُواۃ اتنے ہوگئے جن کا کذب پر اتفاق ناممکن ہو اور جو اس کو نقل کرنے والے ہیں یعنی تابعین اور تبع تابعین وہ ایسے ائمہ ثقات ہیں نقادِ بر کذب وافتراء کے ساتھ متہم نہیں ہے تو ان کی شہادت وتصدیق کیوجہ سے یہ حدیث متواتر کے درجہ میں ہے۔

بلکہ شیخ ابوبکر جصاصؒ نے اس کو متواتر کی دو قسموں میں سے ایک قسم قرار دیا ہے اور عیسیٰ بن ابانؒ نے کہا کہ یہ خبر متواتر سے کم اور خبر واحد سے بڑھ کر ہے جس سے علم یقینی تو حاصل نہیں ہوگا البتہ علم طمانیت حاصل ہوگا اور اس کے ذریعہ کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہوگی اور اس کے منکر کی تضلیل کی جائے گی اور تکفیر نہیں کی جائے گی اور یہی ہمارے نزدیک مختار ہے جو عیسیٰ بن ابانؒ نے کہا ہے۔ کتاب اللہ پر زیادتی کی چند امثلہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

۱ حدیث مشہور سے رجم کی زیادتی کہ قرآن میں صرف سو کوڑوں کا ذکر ہے مگر بحر العلومؒ نے فواتح الرحموت میں کہا ہے، کہ اس تمثیل میں نظر ہے کیونکہ رجم کا ثبوت تواتر معنوی سے ہے کما صرّح بہ فی فتح القدیر۔

۲ مسح علی الخفین کی زیادتی جبکہ قرآن میں صرف غسلِ رجلین کا ذکر ہے مگر انصاف سے مسح علی الخفین کا ثبوت بھی تواتر معنوی سے ہے نہ کہ مشہور سے۔

۳ کفارۂ یمین میں تین روزہ کو لگاتار رکھنے کی زیادتی جبکہ قرآن میں صرف مطلق روزوں کا ذکر ہے کیوں کہ

ابن مسعودؓ کی قرات میں فصیام ثلثۃ ایام متتابعات ہے اور انکی قرات مشہور رہی ہے نہ کہ متواتر تو اس مشہور سے کتاب اللہ پر زیادتی کرتے ہوئے متتابعات کی قید بڑھادی گئی ہے ۔

سوال :۔ جب خبر مشہور سے کتاب اللہ کا نسخ جائز ہے جیسے متواتر سے تو اس سے متواتر کے مثل علم یقینی کیوں حاصل نہیں ہوتا؟

جواب :۔ کیونکہ یہ قرن صحابہؓ میں احاد میں سے تھی جس کی وجہ سے اس کی قطعیت ختم ہوگئی اور اس شبہ کیوجہ سے یہ یقین کے درجہ سے ساقط ہوگئی بخلاف متواتر سے اس کے بعد اس کی عبارت ملاحظہ ہو ۔

والمشهورُ وهو مَا كانَ من الآحادِ في الاصلِ ثُمَّ انتشرَ فصارَ ينقلُه قومٌ لا يُتوهَّمُ تواطؤهم على الكذبِ وهو القرنُ الثاني ومَن بعدَهم واولئكَ قومٌ ثقاتٌ ائمةٌ لا يتهمونَ فصارَ بشهادتِهم وتصديقِهم بمنزلةِ المتواترِ حتى قالَ الجصّاصُ انّه احدُ قسمَي المتواترِ وقال عيسى بن ابان يضلّل جاحدُه ولا يكفرُ وهو الصحيحُ عندنا لانّ المشهورَ بشهادةِ السّلفِ صار حجةً للعمل به بمنزلةِ المتواترِ فصحّتِ الزيادةُ به على كتابِ الله تعالى وهو نسخٌ عندنا وذلك مثل زيادةِ الرجمِ والمسحِ على الخفّينِ والتتابعِ في صيامِ كفّارةِ اليمينِ لكنّه لما كان من الآحادِ في الاصلِ ثبت به شبهةٌ سقطَ بها علمُ اليقينِ

ترجمہ اور (دوسری قسم) مشہور ہے اور وہ وہ ہے جو ابتداء (دور صحابہؓ) میں احاد سے ہو پھر پھیل گئی ہو پس وہ ایسی ہوگئی جس کو ایسی قوم نقل کرتی ہے جنکے جھوٹ پر اتفاق کا وہم نہیں کیا جاتا اور وہ قوم قرن ثانی اور وہ ہیں جو ان کے بعد ہیں (تابعین اور تبع تابعین) اور یہ لوگ ثقہ ہیں جو ایسے ائمہ ہیں جو غیر متہم ہیں تو یہ حدیث ان کی شہادت اور تصدیق سے متواتر کے درجہ میں ہوگئی یہاں تک کہ جصاصؒ نے کہا ہے کہ یہ متواتر کی دو قسموں میں سے ایک ہے اور عیسیٰ بن ابانؒ نے کہا ہے کہ مشہور کے منکر کی تضلیل ہوگی اور تکفیر نہیں کی جائے گی اور ہمارے نزدیک یہی صحیح ۔ اسلئے کہ مشہور سلف کی شہادت سے حجت ہے اس پر عمل کئے جانے کے لئے متواتر کے درجہ میں تو اس کے ذریعہ کتاب اللہ پر زیادتی صحیح ہے اور یہ (زیادتی) ہمارے نزدیک نسخ ہے اور یہ جیسے رجم کی زیادتی ہے اور مسح علی الخفین کی اور کفارہ یمین کے روزوں میں تتابع کی لیکن مشہور جبکہ ابتداء میں احاد میں سے ہے تو اس کی وجہ سے ایسا شبہ پیدا ہوگیا جسکی وجہ سے علم الیقین ساقط ہوگیا ۔ باقی تفصیلات گذر چکی ہیں ۔

سبق نمبر ۴۴

مسند کی تیسری قسم خبر واحد ہے بظاہر اس لفظ سے ذہن اس بات کی جانب سبقت کرتا ہے کہ جس کو ایک راوی روایت کرے وہ خبر واحد ہے مگر مصنفؒ نے اس کی تردید فرمائی اور یہ فرمایا کہ خبر واحد وہ ہے جو متواتر اور مشہور کے درجہ پر فائز نہ ہو ۔

اور خبر واحد مفید ظن ہے نہ کہ یقین اور طمانیت کو۔

پھر خبر واحد عمل کو واجب کرتی ہے مگر اس میں آٹھ شرطیں ہیں چار شرطیں وہ ہیں جن کا تعلق حدیث سے ہے اور چار شرطیں وہ ہیں جن کا تعلق راوی سے ہے پہلی چار شرطیں یہ ہیں ۱ خبر واحد کتاب اللہ کے خلاف نہو جیسے من مسّ ذکرہ فلیتوضأ خبر واحد ہے اور لاصلوٰۃ الا بفاتحۃ الکتاب خبر واحد ہے مگر اول فرمانِ باری فِیْہِ رِجَالٌ یُّحِبُّوْنَ اَنْ یَّتَطَهَّرُوْا کے خلاف ہے کما لایخفیٰ وفیہ ما فیہ۔

اور دوسری حدیث فاقرأوا ما تیسّر من القراٰن کے خلاف ہے ۲ حدیث مشہور کے خلاف نہو جیسے مشہور حدیث ہے البینۃ علی المدعی والیمین علٰی من انکر، مگر اس کے خلاف ایک خبر واحد ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شاہد اور یمین کے ساتھ فیصلہ فرمایا تو چونکہ یہ خبر واحد حدیث مشہور کے خلاف ہے اس لیئے لائق عمل نہو گی۔

۳ خبر واحد ایسے واقعہ اور حادثہ میں وارد نہوئی ہو جس میں عموم بلویٰ ہو ورنہ خبر واحد لائق عمل نہو گی جیسے بسم اللہ خبر واحد سے ثابت ہے حالانکہ یہ ایسی چیز ہے یعنی نماز جس میں تمام صحابہؓ کا اشتغال تھا تو اگر ایسی ہی بات ثابت ہوتی تو یہ کم از کم شہرت کے درجہ کو پہنچی ہوئی ہونی چاہیئے تھی۔ ۴ صحابہؓ کیسی حادثہ میں اختلاف ظاہر نہوا ہو اور اس حدیث سے استدلال کا ترک ظاہر نہو ورنہ خبر واحد لائق عمل نہو گی جیسے ایک حدیث میں ہے الطلاق بالرجال مگر اس میں صحابہؓ نے اختلاف کیا اور ایک جماعت نے یہی کہا جو اس حدیث میں ہے کہ جیسا مرد ہو گا اتنی طلاق کا مالک ہو گا لہذا آزاد تین کا اور غلام دو کا مالک ہو گا مگر حنفیہ کے مسلک کے مطابق صحابہؓ کی ایک جماعت کہتی ہے کہ جیسی عورت ہو گی اتنی طلاق اس کو دیکھائے گی یعنی حرہ کو تین اور باندی کو دو تو اگر یہ حدیث ان کے نزدیک ثابت ہوتی تو اس حدیث کو پیش کر کے فریقِ اول فریق ثانی پر حجت قائم کرتا مگر ایسی بات نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ حدیث لائق عمل نہیں ہے۔

دوسری وہ چار شرطیں جو راوی میں ملحوظ ہیں وہ یہ ہیں ۱ اسلام ۲ عدالت، جس کی تعریف واضح ہے ۳ عقلِ کامل، جو بلوغ کے بعد حاصل ہوتی ہے ۴ ضبط۔ یعنی کماحقہ کلام کو سننا پھر اس کے معنی کو سمجھنا، پھر اس کو یاد رکھنا لہذا کافر کی خبر پر عمل واجب نہو گا شرط اول (اسلام) کے فوت ہونے کیوجہ سے اور فاسق کی خبر پر عمل واجب نہو گا شرط ثانی (عدالت) کے فقدان کی وجہ سے۔

بچہ اور مجنون کی خبر پر عمل واجب نہو گا۔ شرط ثالث (کمالِ عقل) کے نہونے کیوجہ سے جس شخص میں پیدائشی غفلت ہو یعنی سہو ونسیان کا غلبہ ہو یا سہو اور خطاء سے لاپرواہی ہو یا بغیر تحقیق کے اندازے اور اٹکل سے خبر دیدینے کا عادی ہو ان کی خبر عمل کو واجب نہیں کرے گی شرط رابع (ضبط) کے فقدان کی وجہ سے جب یہ بات ذہن نشین ہو گئی تو اسکی عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وخبر الواحد وھو الذی یرویہ الواحدُ او الاثنان فصاعداً بعد ان یکون دون المشھور والمتواتر وحکمہ اذا وَرَدَ غیر مخالفٍ للکتاب والسُنّۃِ المشھورۃ فی حادثۃٍ لا تعمُّ بھا البلوی

ولو يظهر من الصحابة رضي الله عنهم الاختلاف فيها وترك المحاجة به انه يوجب العمل بشروط تراعى في المخبر وهي اربعة الاسلام والعدالة والعقل الكامل والضبط فلا يجب العمل بخبر الكافر والفاسق والصبي والمعتوه والذي اشتدت غفلته خلقة او مسامحة او مجازفة ـ

ترجمہ

اور خبر واحد اور وہ وہ ہے جس کو ایک یا دو یا اس سے زیادہ روایت کریں بعد اس کے کہ وہ مشہور اور متواتر سے نیچے ہو اور اس کا حکم جبکہ وہ وارد ہو درانحالیکہ کتاب کے مخالف نہ ہو اور سنت مشہورہ کے خلاف نہ ہو ایسے حادثہ میں جس میں بلوی عام نہ ہو اور اس حادثہ میں صحابہؓ کا اختلاف ظاہر نہ ہوا ہو اور اس حدیث سے احتجاج کا ترک ظاہر نہ ہوا ہو (حکم اس کا) یہ ہے کہ عمل کو واجب کرتی ہے ان شرطوں کے ساتھ جو مخبر میں ملحوظ ہیں اور وہ چار ہیں اسلام اور عدالت اور عقل کامل اور ضبط تو عمل واجب نہ ہوگا کافر اور فاسق اور مجنون کی خبر پر اور اس شخص کی خبر پر جس کی غفلت سخت ہو پیدائشی طور پر یا لاپرواہی کیوجہ سے یا اٹکل سے بولنے کیوجہ سے ـ

جو شخص مستور الحال ہے وہ باب حدیث میں فاسق کے مثل ہے یعنی اس کی حدیث حجت نہ ہوگی البتہ خیر القرون میں یہ بات تھی کہ مستور الحال کی خبر قبول کی جائے کیونکہ وہاں خیر کا غلبہ تھا اسی کو مصنف فرماتے ہیں

والمستور كالفاسق لا يكون خبره حجة في باب الحديث ما لم يظهر عدالته الا في الصدر الاول على ما نبين ـ

ترجمہ

اور مستور الحال فاسق کے مثل ہے اس کی خبر حجت نہ ہوگی حدیث کے باب میں جبتک کہ اس کی عدالت ظاہر نہ ہو جائے مگر صدر اول میں اس تفصیل کے مطابق کہ ہم بیان کریں گے ـ اسکی تشریح واضح ہے۔

امام ابو حنیفہ کے ایک شاگرد حسن بن زیادؒ نے امام صاحبؒ سے روایت کی ہے کہ مستور الحال پانی کی نجاست کی خبر کے بارے میں عادل کے مثل ہے ـ اسی کو مصنفؒ فرماتے ہیں ـ

وروى الحسن عن ابي حنيفةؒ انه مثل العدل فيما يخبر عن نجاسة الماء ـ

ترجمہ

اور حسنؒ نے ابو حنیفہؓ سے روایت کیا ہے کہ مستور عادل کے مثل ہے اس سلسلہ میں جو وہ خبر دے رہا ہے پانی کی نجاست کے بارے میں ـ

مبسوط کی کتاب الاستحسان میں مذکور ہے کہ مستور الحال فاسق کے مثل ہے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ یہی صحیح ہے کیونکہ صدق کے رجحان کے لئے عدالت ضروری ہے ـ

اسی کو مصنفؒ نے فرمایا ـ

وذكر في كتاب الاستحسان انه مثل الفاسق فيه وهو الصحيح ۔

ترجمہ اور مبسوط کی کتاب الاستحسان میں مذکور ہے کہ مستور فاسق کے مثل ہے پانی کی نجاست کی خبر کے بارے میں (اور یہی صحیح ہے)۔

تشریح امام محمدؒ نے اس فاسق کے بارے میں فرمایا جو پانی کی نجاست کی خبر دیتا ہے کہ سامع اپنی رائے کو حکم بنائے تو اگر سامع کے دل میں یہ بات آئے کہ یہ سچا ہے تو پانی گرائے بغیر تیمم کر سکتا ہے اور اگر پانی کو گرا کر تیمم کرے تو یہ احوط ہے ، اسی کو مصنفؒ نے فرمایا ۔

وقال محمد في الفاسق يخبر بنجاسة الماء انه يحكم السامع رايه فان وقع في قلبه انه صادق يتيمم من غير اراقة الماء فان اراق وتيمم فهو احوط للتيمم ۔

ترجمہ اور محمدؒ نے فرمایا فاسق کے بارے میں جو پانی کی نجاست کی خبر دیتا ہے کہ وہ (سامع) اپنی رائے کو حکم بنائے پس اگر اس کے دل میں یہ بات واقع ہو کہ وہ فاسق سچا ہے تو تیمم کرے گا بغیر پانی کو گرائے ہوئے پس اگر اس نے پانی گرا دیا اور تیمم کیا تو یہ تیمم کے لئے احوط ہے ۔ باقی بات واضح ہے ۔

تشریح اور اگر کافر یا بچہ یا مجنون پانی کی نجاست کی خبر دے اور سامع کے دل میں یہ بات آئی کہ یہ سچے ہیں تب بھی انکی بات کی جانب کوئی التفات نہیں کیا جائے گا اور سامع وضو کرے گا اور تیمم نہیں کرے گا اور اگر پانی کو گرا کر تیمم کرے تو یہ سب سے افضل ہے ، اسی کو مصنفؒ نے فرمایا

وفي خبر الكافر والصبي والمعتوه اذا وقع في قلب السامع صدقهم بنجاسة الماء يتوضاء ولا يتيمم فان اراق الماء ثم تيمم فهو افضل ۔

ترجمہ اور کافر اور بچہ اور مجنون کی خبر میں جبکہ سامع کے دل میں ان کا سچا ہونا واقع ہو پانی کی نجاست کے سلسلہ میں تو سامع وضو کرے اور تیمم نہ کرے پس اگر وہ پانی گرا دے پھر تیمم کرے تو یہ افضل ہے۔ باقی تفصیلات واضح ہیں۔

تشریح کچھ معاملات تو ایسے ہیں جن میں فقط الزام ہوتا ہے جیسے اکثر حقوق العباد ہیں تو اس میں پورے دو گواہ مع عدالت چاہئیں ، اور اگر من وجہ الزام ہو اور من وجہ نہ ہو تو اس میں نصاب شہادت یا عدالت میں سے ایک درکار ہے ۔ اور اگر اس میں الزام بالکل نہ ہو جیسے وکالت میں اور اذن فی التجارت میں ، تو یہاں ہر مخبر کی خبر قابل قبول ہوگی کیونکہ یہاں ضرورت ہے کہ تمام شرائط کو ساقط وکنڈم کیا جائے ۔

کیونکہ ایسا بہت کم ہوتا ہے کہ ایسا جامع الاوصاف اور شرائط کا جامع ملجائے جس کو وہ اپنے وکیل یا اپنے غلام پاس بھیجے اور سامع کے پاس علاوہ اس خبر کے کوئی دلیل نہیں جس پر وہ عمل کرسکے ، اور شرائط مذکورہ اس لئے ہوتی ہیں تاکہ خبر میں صدق کا پہلو غالب ہوکر وہ ملزم بن سکے اور جہاں لزوم ہی نہیں ہے وہاں یہ شرطیں بھی ملحوظ نہیں ہیں ۔ لہذا ہم نے ان شرائط کو امور دین میں شرط قرار دیا اور جن معاملات میں لزوم نہیں ہے ان میں شرط قرار نہیں دیا ہے اسی کو مصنفؒ فرماتے ہیں ۔

وفی المعاملات التی تنفکُّ عن مَعنی الالزام کالوکالات والمضاربات والاذن فی التجارۃ یعتبر خبر کل مُمیّزٍ لعموم الضرورۃ الدّاعیۃ الی سقوط سائر الشرائط فان الانسان قلّما یَجِدُ المستجمع لتلکَ الشرائط یبعثہ الی وکیلہ او غلامہ ولا دلیل مع السّامع یعمل بہ سوی ھذا الخبر ولان اعتبار ھذہ الشرائط لیترجّح جھۃُ الصدق فی الخبر فیصلح ان یکونَ ملزمًا وذٰلکَ فیما یتعلق بہ اللزوم فشرطناھا فی اُمور الدّین دونَ ما لا یتعلق بہ اللزوم من المعاملات ۔

ترجمہ اور ان معاملات میں جو الزام کے معنیٰ سے منفک ہیں جیسے وکالات اور مضاربات اور اذن فی التجارت (ان سب میں) ہر ممیز کی خبر معتبر ہوگی اس ضرورت کے عام ہونے کی وجہ سے جو ان تمام شرائط کے سقوط کی جانب داعی ہیں اس لئے کہ انسان بہت کم پاتا ہے ایسا شخص جو ان تمام شرائط کو جامع ہو جس کو وہ اپنے وکیل یا اپنے غلام کی جانب بھیجدے اور سامع کے پاس کوئی ایسی دلیل نہیں ہے جس پر وہ عمل کرسکے علاوہ اس خبر کے اور اس لئے کہ ان شرائط کا اعتبار اس لئے ہے تاکہ خبر میں صدق کی جہت راجح ہوجائے پس وہ صلاحیت رکھے ملزم بننے کی اور یہ (اعتبار شرائط مذکورہ) ان چیزوں میں ہوگا جن میں لزوم متعلق ہو تو ہم نے ان کی شرط لگادی امور دین میں نہ کہ ان معاملات میں جن کے ساتھ لزوم متعلق نہیں ہوگا ۔ باقی بات واضح ہے

سبق نمبر ۴۵

حضور والا ، آپنے فرمایا تھا کہ امور دین میں شرائطِ مذکورہ درکار ہیں چونکہ ان میں لزوم ہے اور کھانے کی حلت وحرمت اور پانی کی طہارت ونجاست یہ سب امورِ دین ہیں تو ان میں فاسق کا قول معتبر ہونا چاہئیے تھا حالانکہ آپ قولِ فاسق معتبر مانتے ہیں؟

جواب :۔ فاسق کی خبر ان امور میں قبول کی جاتی ہے مگر براہ راست نہیں بلکہ بعد تحری ظن غالب حاصل ہونے کے بعد ۔

اس لئے کہ ان امور پر واقفیت کوئی عام چیز نہیں جس پر عام لوگ مطلع ہوسکیں بلکہ یہ تو ایک مخصوص چیز ہے خلاصۂ کلام ان کا قول بر بنار مجبوری قبول کیا گیا ہے ۔ کیونکہ ان کو ثقات اور عادل حضرات سے

حاصل کرنا دشوار ہے، نیز فاسق فی الجملہ شہادت کا اہل ہے اسی وجہ سے اگر قاضی اُس کی شہادت پر فیصلہ کر دیا تو فیصلہ صحیح اور نافذ ہے۔

نیز فاسق کے اوپر سے تہمت بھی منتفی ہے کیونکہ اسکی خبر سے جو اوپر لازم ہوگا وہ فاسق کے اوپر بھی لازم ہوگا بخلاف کافر اور بچہ کے کیونکہ اوّلاً تو وہ شہادت کے اہل نہیں اور دوسری بات یہ کہ کافر جزئیاتِ شرعیہ کا مخاطب نہیں اور بچہ غیر مکلف ہے۔

سوال:۔ جب ضرورت ہے کہ فاسق کا قول قبول کیا جائے تو پھر تحرّی کی کیا ضرورت ہے بغیر تحرّی کے فاسق کا قول قبول کرنا چاہیئے؟

جواب:۔ یہاں چونکہ اصل پر عمل کرنا ممکن ہے اور اصل یہ ہے کہ پانی اپنی اصل سے اور طعام اپنی اصل سے پاک ہے اور نجاست ان کو کسی سبب عارض کیوجہ سے عارض ہوتی ہے توجب بات یوں ہے تو فسق کو بالکلیہ ہدر بھی قرار نہیں دیا گیا کہ اس کی وجہ سے آدمی کا کچھ وقار مجروح نہو اور نہ من جمیع الوجوہ اس کو معتبر مانا گیا ہے بلکہ من وجہٍ معتبر ہوا یعنی فاسق کی خبر کو معتبر مانا گیا ہے مگر اس میں تحری کرنے کے بعد۔

سوال:۔ جب آپنے تحری کے بعد فاسق کی خبر کا حلتِ طعام اور حرمتِ طعام میں اعتبار کرلیا تو ایسے ہی باب حدیث میں تحری کے بعد اس کی خبر قبول کرنی چاہیئے تھی حالانکہ آپ نے حدیث کے باب میں اس کی خبر کا کوئی اعتبار نہیں کیا ہے؟

جواب:۔ باب حدیث میں فاسق کی خبر قبول کرنے کی کوئی حاجت نہیں تھی کیونکہ حدیث کو روایت کرنے والے بکثرت ثقات موجود ہیں جس کی وجہ سے غیر ثقات سے بے نیازی ہے۔ اسکی عبارت ملاحظہ ہو۔

وَانما اعتبر خبرُ الفاسق فی حل الطعام وحرمته وطهارة الماء ونجاسته اذا تايّد باكبر الرأي لانّ ذلك امرٌ خاصٌ لا يستقيمُ تلقيه من جهة العدول فوجب التحرّي فی خبره للضرورة وكونه مع الفسق اهلا للشهادة وانتفاء التهمة حيث يلزمه بخبره ما يلزم غيره الا انّ هذه الضرورة غير لازمة لانّ العمل بالاصل ممكن وهو انّ الماء طاهر فی الاصل فلم يجعل الفسق هدرًا ولا ضرورة فی المصير الی روايته فی امور الدين اصلا لانّ فی العدول من الرواة كثرة وبهم غنية فلا يصار اليه بالتحرّی ۔

ترجمہ اور اعتبار کیا جاتا ہے فاسق کی خبر کا کھانے کی حلت اور اس کی حرمت کے سلسلہ میں اور پانی کی طہارت اور اس کی نجاست کے سلسلہ میں جب کہ وہ موید ہو ظنِ غالب سے اس لئے کہ ایک خاص چیز ہے جس کا حصول عادلوں کی جانب سے درست نہو سکے گا (ممکن نہو گا) تو اس کی خبر میں تحری واجب

ہو گی ضرورت کیوجہ سے اور فاسق کے سچے ہونے کی وجہ سے فسق کے باوجود شہادت کا اہل اور تہمت کے منتفی ہونے کیوجہ سے اس حیثیت سے کہ لازم ہے فاسق کو اپنی خبر سے وہی جو لازم ہے اس کے غیر کو مگر تحقیق کہ یہ ضرورت غیر لازم ہے اس لئے کہ اصل پر عمل کرنا ممکن ہے اور وہ (اصل) یہ ہے کہ پانی پاک ہے اصلِ خلقت کے اعتبار سے تو فسق ہدر قرار نہیں دیا گیا اور کوئی ضرورت نہیں ہے رجوع کرنے کی فاسق کی روایت کی جانب امورِ دین میں بالکل اس لئے کہ رواۃ میں عادلوں کی کثرت ہے اور انکی وجہ سے ان کے غیر سے بے نیازی ہے تو تحری کے ذریعہ فاسق کی خبر کی جانب رجوع نہیں کیا جائے گا۔

تشریح انما اعتبر سے مایلزم غیرہ، تک سوال اول کا جواب ہے اور الا ان ہذہ الخ سے تیسرے سوال کا جواب ہے۔

جو شخص عقائدِ اہلِ حق سے ہٹ کر اپنی خواہشاتِ نفسانی کو اپنا مذہب اور دین بنائے ہوئے ہے اور لوگوں کو اس مذہب کی دعوت و ترغیب دیتا ہے اور اس کی حقانیت پر دلیل اور حجت پیش کرتا ہے تو مذہب مختار کے مطابق اس کی روایت قابل قبول نہ ہو گی جیسے غلاتِ روافض اور جو بھی ضروریاتِ دین کے منکر ہیں اور جیسے قادیانی وغیرہ کیونکہ ان کے احوال سے یہ بات ظاہر ہے کہ یہ افترا اور جھوٹ کے عادی ہیں تو حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں ہی ان پر کیا اعتماد ہو سکتا ہے جب یہ بات معلوم ہو گئی تو اب عبارت ملاحظہ ہو۔

وَاَمَّا صَاحِبُ الهَوٰى فالمذهبُ المختارُ اَنَّهٗ لا تُقبلُ روايةُ مَن انتحلَ الهوٰى ودعا الناسَ اليهِ لاَنَّ المحاجَّةَ والدعوةَ الى الهوٰى سببٌ داعٍ الى التقوّلِ فلا يُؤتَمَنُ على حديثِ رسولِ اللهِ صلى الله عليه وسلم

ترجمہ اور بہرحال خواہشاتِ نفسانی والا تو مذہبِ مختار یہ ہے کہ اس شخص کی روایت قبول نہیں کی جائے گی جس نے خواہشاتِ نفسانی کو ملت بنا لیا اور لوگوں کو اس کی جانب دعوت دی اس لیے کہ اس کا حجت پکڑنا اور ہوی کی جانب دعوت دینا گھڑنے کی جانب دعوت دینے والا سبب ہے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث کے بارے میں اعتماد نہیں کیا جائے گا۔

تشریح خوارج و معتزلہ جن کے یہاں کذب کی وجہ سے آدمی ایمان سے خارج ہو جائے گا تو ان کے بارے میں یہ بات ظاہر ہے کہ وہ بابِ حدیث میں کذب و افترا سے کام نہیں لیں گے تو ان کی روایت قبول کر لی جائے گی۔ بہرحال اب تک کی تقریر سے یہ بات واضح ہو گئی ہے کہ خبر واحد حجت ہے تو پھر اس کی کچھ تفصیل سماعت فرمائیں۔

اگر خبر واحد کا راوی ایسا ہو کہ جو اوصاف مذکورہ فیما سبق کے ساتھ ساتھ تفقہ اور اجتہاد میں زبردست

ملکہ رکھتا ہے تو اس کی خبر اور قیاس کے مخالف ہو تو قیاس کو چھوڑ دیا جائے گا اور حدیث پر عمل ہوگا جیسے خلفاء راشدین رضی اللہ عنہم اور عبادلہ ثلاثہ اور یہ سارے حضرات جو یہاں مذکور ہیں ۔

اور اگر راوی میں حفظ و عدالت وغیرہ تو ہیں مگر فقہ نہیں ہے تو ان کی روایت اگر قیاس کے خلاف نہ ہو تو قابل قبول ہے اور اگر قیاس کے خلاف ہو تو بربنا ضرورت کہ قیاس کا دروازہ بند نہ ہو جائے حدیث کو چھوڑ دیا جائے گا جیسے حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیثِ مصراۃ میں ایسا ہی ہوا ہے اس کی عبارت ملاحظہ ہو ۔

واذا ثبت اَنَّ خَبَرَ الواحِدِ حجۃٌ قُلنا اِنْ کان الراوی معروفًا بالفقہِ والتقدُّمِ فی الاجتہادِ کالخلفاء الراشدین والعبادلۃِ الثلثۃِ وزیدِ بنِ ثابتٍ ومعاذِ بن جبلٍ وابی موسٰی الاشعری وعائشۃ رضوان اللہ علیہم اجمعین وغیرہم ممّن اشتہرَ بالفقہ والنظر کان حدیثُہ حجّۃً یُترکُ بہ القیاسُ وان کان الراوی معروفًا بالعدالۃِ والحفظ والضبطِ دون الفقہِ مثل ابی ھریرۃ وانس بن مالکٍ رضی اللہ عنہ فان وافق حدیثُہ القیاسَ عُمِلَ بہ وان خالفہ لم یُترکْ الا للضرورۃِ وانسدادِ بابِ الرأی

ترجمہ اور جبکہ یہ بات ثابت ہوگئی کہ خبرِ واحد حجت ہے تو ہم کہیں گے کہ اگر راوی معروف ہو فقہ اور اجتہاد میں تقدم کے ساتھ جیسے خلفاء راشدین اور تینوں عبداللہ اور زید بن ثابت اور معاذ بن جبل ابو موسیٰ اشعری اور عائشہ رضی اللہ عنہا رضوان اللہ علیہم اجمعین اور ان کے علاوہ ان لوگوں میں سے جو فقہ و نظر کے ساتھ مشہور رہیں تو ان کی حدیث حجت ہوگی جس کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا جائے گا اور اگر راوی عدالت اور حفظ اور ضبط کے ساتھ معروف ہو نہ کہ فقہ کے ساتھ جیسے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ اور انس ابن مالک پس اگر ان کی حدیث قیاس کے موافق ہو تو اس پر عمل کیا جائے گا اور اگر قیاس کے خلاف ہو تو چھوڑا نہ جائیگا مگر ضرورت کی وجہ سے اور وہ ضرورت اجتہاد کے دروازہ کا بند ہونا ہے ۔

تشریح عبادلہ ثلاثہ ابن مسعودؓ، ابن عباسؓ، ابن عمرؓ ہیں یعنی فقہاء کے نزدیک اور محدثین کے نزدیک عبداللہ ابن زبیر ہیں ابن مسعود کی جگہ اور باقی بدستور رہیں ۔

ممن اشتہر بالفقہ والنظر الخ جیسے حضرت ابی ابن کعبؓ اور حضرت ابو الدرداءؓ، ابو ہریرہؓ اور انس ابن مالکؓ کا یہ ذکر ان کی تنقیص کے لئے نہیں ہے بلکہ اس مقام پر ترک حدیث کا نکتہ بیان کرنا ہے ،

حدیث مصراۃ یہ ہے لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعًا من تمر ۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر کوئی خریدار دھوکہ میں پھنس گیا تو اس کو اختیار رہے کہ اگر چاہے تو اسی قیمت پر جانور کو رکھ لے اور اگر ناپسند ہو تو اسے

بائع کے پاس واپس کر دے اور اس کے ہمراہ ایک صاع کھجور بھی دیدے ۔
تو یہاں ایک صاع کھجور کا کوئی تک نہیں بلکہ دودھ کا مثل یا اس کی قیمت ہونی چاہئے تھی، بہر حال قیمت بھی ابو یوسف رح کے قول کے مطابق ہے ورنہ امام صاحبؒ کے نزدیک مشتری کے لئے جائز نہیں کہ اس جانور کو واپس کرے بلکہ وہ بائع سے اس کا تاوان لیلے اور جانور کو اپنے پاس رکھ لے ۔ اس مقام پر مزید تفصیلات ہیں جن کے بیان کا یہ محل نہیں ہے ۔

سبق نمبر ۴۶

اور اگر راوی مجہول ہو مجہول النسب نہیں بلکہ باب روایت میں مجہول ہے یعنی ایک دو حدیث کے علاوہ اس کی حدیث نہیں ہے تو اس کی پانچ قسمیں ہیں ۱۔ سلف نے ان سے روایت لی ہو اور اس کی شہادت دی ہو ۲۔ اس حدیث میں طعن کرنے سے سلف نے سکوت کیا ہو تو ان دونوں صورتوں میں انکی حدیث راوی معروف کے مثل قبول ہو گی ۳۔ کسی نے اس کو قبول کیا ہے اور کسی نے نہیں کیا اس کے باوجود ائمہ ثقات نے انکی حدیث کو نقل کیا ہے تو بھی ہمارے نزدیک یہ روایت راوی معروف کی روایت کے مثل قابل قبول ہے ۴۔ سلف نے اس کو بالکل رد کر دیا ہو جیسے فاطمہ بنت قیس کی حدیث مطلقہ کے نفقہ اور سکنیٰ کے بارے میں تو وہ حدیث منتکر ہوگی اور اس پر عمل جائز نہوگا ۵۔ سلف کے زمانے میں اس حدیث کا ظہور نہیں ہوا اس وجہ سے وہ قبول و رد سے بھی دوچار نہو سکی تو اس پر عمل واجب نہوگا البتہ چونکہ اس زمانہ میں عدالت اصل ہے اس وجہ سے وہ جائز العمل ہوگی اور اسی جیسا مجہول راوی بعد میں ہو تو وہ حدیث لائق عمل بھی نہ ہوگی کیونکہ بعد کے دور میں فسق و فجور پھیل گیا ہے ۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ ہو ۔

وان كان الراوى مجهولاً لا يُعرف الّا بحديثٍ رواهُ او بحديثين مثل وابصةَ بن مَعْبَدٍ وسلمةَ بن المحبّقِ فان روى عنه السلفُ وشهدوا بالصحة او سكتوا عن الطعن صار حديثه مثل حديث المعروفِ وان اختُلِفَ فيه مع نقل الثقات عنه فكذلك عندنا وان لم يظهر من السلف الّا الردُّ لم يُقبل حديثه وصار مستنكراً وان كان لم يظهر حديثه فى السَّلَف ولم يُقابَلْ بردٍّ ولا قبولٍ لم يجب العملُ به لكنّ العمل به جائزٌ لانّ العدالةَ اصلٌ فى ذلك الزمانِ حتى انّ روايةَ مثل هذا المجهولِ فى زماننا لا يحلّ العملُ به لظهورِ الفسقِ

ترجمہ اور اگر راوی مجہول ہو، نہیں پہچانا جاتا ہو مگر ایک حدیث کے ساتھ جس کو اس نے روایت کیا ہے یا دو حدیثوں کے ساتھ جیسے وابصہ ابن معبد اور سلمہ ابن محبق پس اگر اس سے سلف نے روایت کی ہو اور اس کی صحت کی شہادت دی ہو اور طعن سے سکوت کیا ہو اس کی حدیث معروف کی

حدیث کے مثل ہو گی اور اگر اس میں اختلاف کیا گیا ہو اس سے ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ثقات کے نقل کے ساتھ ساتھ تو ایسے ہی ہے ہمارے نزدیک اور اگر ظاہر نہیں ہوا سلف سے مگر رد تو اس کی حدیث قبول نہیں کی جائے گی اور وہ مستنکر ہو گی اور اگر سلف میں اس کی حدیث ظاہر نہ ہوئی ہو اور رد اور قبول سے دوچار نہ ہوئی ہو تو اس پر عمل واجب نہیں لیکن اس پر عمل جائز ہے اس لئے کہ اس زمانہ میں عدالت اصل ہے یہاں تک کہ اس مجہول کے مثل کی روایت ہمارے زمانہ میں اس پر عمل کرنا حلال نہیں ہے فسق کے ظہور کی وجہ سے ۔

تشریح

۳ کی مثال ابن مسعودؓ سے سوال کیا گیا تھا کہ ایک شخص نے ایک عورت سے نکاح کیا اور اس کے لئے مہر مقرر نہیں کیا اور نہ اس سے دخول کیا کہ اس سے پہلے ہی مر گیا تو کیا حکم ہے ۔ تو ابن مسعودؓ نے جواب دیا کہ اس کو مہر مثل ملے گا اور اس پر عدت واجب ہو گی اور اس کیلئے میراث ہو گی تو یہ جواب سنکر معقل بن سنانؓ کھڑے ہوئے اور کہا کہ ہمارے اندر ایک عورت ہے بروع بنت واشق اس کے متعلق آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہی فیصلہ فرمایا تھا لیکن اس حدیث پر علیؓ نے عمل نہیں کیا اور فرمایا کہ اس کو مہر نہیں ملے گا البتہ میراث ہے اور عدت ہے یہ بات انہوں نے اپنے قیاس سے فرمائی کیونکہ معقود علیہ اس کے پاس صحیح سالم موجود ہے تو وہ مہر کی مستحق نہ ہو گی جیسے اسی صورت میں طلاق قبل الدخول کی صورت میں مہر نہیں ملتا امام شافعیؒ نے حضرت علیؓ کے قیاس پر عمل کیا اور ہم نے اس حدیث پر عمل کیا ہے ۔ فاطمہ بنت قیس کی حدیث یہ ہے طلقنی زوجی ثلاثا علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لاسکنیٰ لک ولا نفقۃ، مگر صحابہ کی ایک جماعت نے اس کو رد کر دیا ہے جن میں حضرت عمرؓ بھی ہیں ۔

۵ میں جو فرمایا ہے کہ اس پر عمل جائز ہے اس کی شرط یہ ہے کہ قیاس کے مخالف نہ ہو نیز اس پر عمل جائز ہے قرن ثالث تک اور اگر اس کے بعد ظاہر ہو تو اس پر عمل جائز نہیں ہے ۔ وابصہ بن معبد کی حدیث یہ ہے کہ انہوں نے تنہا صفوف کے پیچھے نماز پڑھی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو نماز کے اعادہ کا حکم فرمایا ۔

اور سلمہ بن محبق کی حدیث یہ ہے کہ آنحضرتؐ نے فرمایا جس نے اپنی بیوی کی باندی سے وطی کی تو اگر اسی نے اس کی مطاوعت کرلی تو وہ باندی اسی کی ہے اور اس پر اس کے مثل ہے اور اگر اس نے اس پر جبر کیا تو وہ حرہ ہے اور اس پر اسکے مثل ہے ۔ بہر حال قیاس صحیح ان دونوں کی تردید کرتا ہے ۔

اب تک کی گفتگو کا خلاصہ یہ نکلا کہ متواتر سے علم یقینی کا فائدہ حاصل ہوتا ہے جس کا مقابل موضوع ہے اور مشہور سے طمانیت کا جس میں جانب مخالف کا بہت ضعیف سا احتمال ہوتا ہے اور یقین میں جانب مخالف کا احتمال بالکل نہیں ہوتا ۔ مشہور کا مقابل مستنکر ہے اور خبر واحد سے ظن غالب کا فائدہ حاصل ہوتا ہے ۔ اول میں عدم کی جہت بہت مرجوح ہوتی ہے اور ظن میں بھی مرجوح ہوتی ہے لیکن اول کے مرتبہ میں کم ہوتی ہے تو اول ثانی سے اقوی ہے اور مستنکر وہم کا فائدہ دیتی ہے جس پر عمل جائز نہیں ۔ اور خبر واحد میں سے جو مستتر ہے یعنی قسم خامس اس پر عمل جائز ہے نہ کہ واجب اب اس کی عبارت ملاحظہ ہو ۔

فصار المتواتر یُوجِبُ علمَ الیقین والمشہورُ علمَ الطمانینۃِ وخبرالواحد غالب الرای و المستنکر منہ یُفیدُ الظنَّ واِنَّ الظنَّ لا یُغنی من الحق شیئًا والمستترُ منہ فی حیِّز الجوازِ للعمل بہ دونَ الوجوب

ترجمہ تو ہے متواتر واجب کرتی ہے علم یقینی کو اور مشہور علم طمانیت کو اور خبر واحد غالب رائے کو اور خبر واحد میں سے مستنکر ظن (وہم) کو اور ظن حق میں سے کسی چیز کا فائدہ نہیں دیتا اور اس میں سے مستتر چیز جواز میں ہے اس پر عمل کئے جانے کے لئے نہ کہ وجوب کے ۔ باقی بات گذرچکی ہے ۔

اگر حدیث ایسی ہو کہ اس کا راوی اس کی مخالفت کرے یعنی اس کا قول وعمل یا اس کا فتویٰ اس روایت کے خلاف ہو اور یہ مخالفت روایت کرنے کے بعد ہو تو اب یہ حدیث قابل عمل نہیں رہے گی اسی طرح اگر ائمۂ صحابہؓ میں سے جو غیر راوی ہیں اس حدیث کے مخالف ہوں اور ان کا فتویٰ یا عمل اس کے خلاف ہو اور حدیث ایسی ہو جو ان پر مخفی ہونے کا احتمال نہ رکھتی ہو تو اس پر عمل نہیں کیا جائے گا اور اس کو منسوخ ہونے پر محمول کیا جائے گا جیسے البکر بالبکر جلد مائۃ وتغریب عام ، یہ ائمۂ صحابہؓ پر خفاء کا احتمال نہیں رکھتی اور عمرؓ فاروق کا عمل اسکے خلاف ہے تو پھر یہ حدیث قابل عمل نہ ہوگی ۔

اور حسن صحابہؓ نے قہقہے سے وضو ٹوٹنے کی مخالفت کی ہے تو وہ حدیث میں نقص کا باعث نہیں کیونکہ وہ ایسی چیز ہے جس میں احتمال خفاء ہے کیونکہ وہ نادر ہے ۔ اور اگر مروی عنہ روایت کا انکار کرے تو اس کی دو صورتیں ہیں ۱۔ شدت وسختی سے منع کرے کہ میں نے یہ روایت نہیں کی یا تو نے میرے اوپر جھوٹ بولا ہے تو یہ روایت قابل قبول نہ ہوگی اور اگر ہلکے الفاظ سے انکار کرے کہ مجھے تو یاد نہیں آتا کہ میں نے یہ روایت بیان کی ہے تو اس میں اختلاف ہے ابو الحسنؒ کرخی اور حنفیہ کی ایک جماعت کہتی ہے کہ اس پر عمل کرنا ساقط ہوگا اور امام شافعیؒ اور متکلمین کی ایک جماعت کہتی ہے کہ عمل کرنا ساقط نہ ہوگا مصنفؒ نے اول کو اشبہ بالحق قرار دیا ہے ۔

بعض حضرات نے کہا ہے کہ اول امام ابو یوسفؒ کا اور ثانی امام محمدؒ کا قول ہے اور یہ ان کے دوسرے اختلاف کی فرع ہے جو شاہدین کے بارے میں ہے ، جنہوں نے قاضی کے خلاف گواہی دی کہ آپ نے یہ فیصلہ کیا تھا اور قاضی کو وہ فیصلہ یاد نہ ہو تو امام ابو یوسفؒ اس شہادت کو قبول نہیں کرتے اور امام محمدؒ کرتے ہیں

اگر ائمہ حدیث میں سے کوئی حدیث پر جرح کرتا ہے مگر مبہم الفاظ میں کہ یہ حدیث غیر ثابت یا مجروح ہے یا منکر ہے تو یہ طعن مبہم راوی میں جرح کا باعث نہیں ہے اور نہ ایسی جرح اس حدیث پر عمل کرنے سے مانع ہے جیسا کہ ایسی جرح شاہد کے اندر بھی جرح کا باعث نہیں ہے ۔

ہاں اگر طعن مفسر ہو کہ راوی عادل نہیں یا کاذب ہے وغیرہ وغیرہ ایسے الفاظ کے ساتھ جو بالاتفاق جرح کے الفاظ ہیں ۔

اور جرح کرنے والے حدیث کے وہ ائمہ ہیں جو تعصب و عداوت سے دور ہیں اور پختگی اور اتقان میں اور مسلمانوں کی خیر خواہی میں مشہور ہیں تو ان کا طعن راوی میں جرح کا باعث ہوگا۔ لہٰذا جو حضرات تشدد بیجا اور تعصب بیجا یا عداوت میں مشہور ہیں ان کی جرح اور ان کا طعن موجب نقصان نہ ہوگا جیسے ابن الجوزیؒ، مجدالدین فیروز آبادیؒ اور خطیب بغدادیؒ اور محدث دار قطنیؒ وغیرہ اس کے بعد عبارت ملاحظہ ہو۔

ويسقط العملُ بالحديثِ اذا ظهر مخالفتُه قولاً او عملاً من الراوي بعد الرواية او من غيره من ائمةِ الصحابةِ والحديثُ ظاهرٌ لا يحتمِلُ الخفاءَ عليهم ويحمل على الانتساخ واختلفَ فيما اذا انكرَ المرويُّ عنهُ قال بعضهم يسقط العملُ به وهو الاشبهُ قيلَ انّ هذا قولُ ابي يوسفؒ خلافاً لمحمدٍ وهو فرعُ اختلافهما في شاهدين شهدا على القاضي بقضيةٍ وهو لا يذكرُها قال ابو يوسفَ لا تقبل وقال محمد تقبل والطعنُ المبهمُ لا يوجبُ جرحاً في الراوي كما لا يوجبه في شاهدٍ ولا يمنعُ العملَ به الا اذا وقع مفسّراً بما هو جرحٌ متفقٌ عليه ممّن اشتهرَ بالنصيحةِ والاتقانِ دون التعصّبِ والعداوةِ من ائمةِ الحديثِ

ترجمہ اور حدیث پر عمل کرنا ساقط ہو جائیگا جبکہ حدیث کی مخالفت ظاہر ہو راوی سے روایت کے بعد قولاً یا عملاً یا راوی کے غیر کی جانب سے ائمہ صحابہؓ میں سے حالانکہ حدیث ایسی ظاہر ہو جو ان پر خفاء کا احتمال نہ رکھے اور حدیث کو انتساخ پر محمول کیا جائے گا اور اختلاف کیا گیا ہے اس صورت میں جبکہ مروی عنہ (استاذ) حدیث کا انکار کرے تو ان میں سے بعض نے کہا ہے کہ اس پر عمل ساقط ہو جائیگا اور یہی اشبہ بالحق ہے اور کہا گیا ہے کہ یہ ابو یوسفؒ کا قول ہے بخلاف محمدؒ کے اور یہ اختلاف فرع ہے ان دونوں کے اختلاف کی ان دو گواہوں کے بارے میں جنہوں نے قاضی کے خلاف گواہی دی کسی فیصلہ میں حالانکہ قاضی اس فیصلہ کو یاد نہیں رکھتا تو ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ شہادت قبول نہیں کی جائے گی (یعنی قاضی گواہوں کا قول قبول نہیں کرے گا) اور محمدؒ نے فرمایا کہ قبول کی جائے گی (یعنی خاص گواہوں کا قول قبول کرے گا) اور طعنِ مبہم راوی میں جرح کو ثابت نہیں کرے گا جیسا کہ طعنِ مبہم شاہد میں جرح کو ثابت نہیں کرے گا اور طعن مبہم حدیث پر عمل کرنے سے نہیں روکے گا مگر جبکہ طعن واقع ہو اس حال میں کہ وہ مفسر ہو ایسے الفاظ کے ساتھ کہ وہ متفق علیہ جرح ہوں ان حضرات کی جانب سے جو مشہور ہیں خیر خواہی اور پختگی میں نہ کہ تعصب اور عداوت میں ائمہ حدیث میں سے۔

تشریح:۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ طعن راوی کی طرف سے ہے یا غیر کی، وہ غیر صحابی ہے یا ائمہ حدیث

میں سے ہے، صحابی ہونے کی صورت میں خفاء کا احتمال ہے یا نہیں غیر صحابی ہونے کی صورت میں۔ اہل نصیحت و اتقان میں ہوگا یا اہل تعصب و عداوت میں۔ پھر طعن مجمل ہوگا، یا مفسر ہوگا۔

اول کی تفصیل یہ ہے کہ جب راوی تاویل روایت کے بعد اس کے خلاف عمل کرے تو یہ جرح شمار کی جائے گی اور اگر روایت سے پہلے عمل کرے یا تاریخ کا علم نہو تو یہ جرح شمار نہوگی۔ اور اگر وہ اس کے خلاف تاویل کے ذریعہ عمل کرے تو چونکہ اسکی تاویل حجت نہوگی کیونکہ یہ حدیث کے بعض محتملات پر عمل ہے تو یہ جرح نہوگی اور جب راوی انکار کرے تو انکار سخت ہے یا نہیں اول جرح ہے اور حدیث پر عمل ساقط ہو جائے گا اور دوسری صورت میں بعض کے نزدیک جرح ہے اور بعض کے نزدیک نہیں ہے دوسری قسم کی تفصیل مع رابع و خامس: پانچویں صورت میں جرح ہے چہارم میں نہیں۔

تیسری قسم کی تفصیل مع سادس و سابع، سادس میں جرح ہے سابع میں نہیں ہے ۸ جرح نہیں ہے ۹ جرح ہے، باقی تفصیلات گذر چکی ہیں۔

سبق نمبر ۴۷

قرآن و حدیث میں حقیقۃً کبھی تعارض و تناقض نہیں ہوتا کیونکہ یہ خداوند قدوس کے عجز کی علامت ہے بلکہ تعارض کیوجہ ہماری جہالت ہے کہ ہم کو تاریخ کا علم نہیں ہے کہ کون مقدم ہے اور کون مؤخر ہے۔

بہر حال ہماری جہالت کی وجہ سے جب آیتوں میں تعارض معلوم ہو تو حدیث کی جانب رجوع کیا جائے گا جیسے فاقرؤا ما تیسر من القرآن اور واذا قرئ القرآن فانصتوا میں بظاہر تعارض ہے تو حدیث کیجانب رجوع کیا جائے گا اور وہ یہ ہے وَاذا قرأ فانصتوا (رواہ مسلم) اور مَن صلی خلف الامام فان قراءۃ الامام قراءۃ لہٗ (رواہ محمد فی الموطا) اور اگر دو حدیثوں میں تعارض ہو تو اقوال صحابہ یا قیاس کی جانب رجوع کیا جائے گا۔ جیسے صلوٰۃ کسوف میں عبد اللہ بن عمرؓ ابن العاصؓ اور عائشہؓ کی روایات میں تعارض ہے تو قیاس کی جانب رجوع کیا جائے گا کہ تمام نمازوں کی ہر رکعت میں ایک رکوع ہے تو یہاں بھی ایک ہی رکوع ہوگا۔

خلاصۂ کلام: جب دو حجتوں میں تعارض ہو تو یہ دونوں تعارض کیوجہ سے ساقط ہوں گی اور جو حجت اس کے بعد والے مرتبہ پر فائز ہوگی اس کی جانب رجوع واجب ہوگا اگر رجوع ممکن ہوا اور اگر رجوع متعذر ہو جائے تو پھر تقریر الاصول واجب ہے یعنی ہر چیز کو اس کی اصل پر رکھنا واجب ہوگا۔ جیسا کہ سؤر حمار میں روایات متعارض ہیں پھر قیاسات بھی متعارض ہیں تو اس میں تقریر الاصول واجب اور پانی اور محدث کو اپنی حالت پر برقرار رکھنا ضروری ہے اسی وجہ سے اس کو مشکوک قرار دیا گیا ہے۔

پھر اگر دو قیاسوں میں تعارض ہو تو وہ تعارض کی وجہ سے ساقط نہوں گے ورنہ اس کے بعد استصحاب حال پر عمل کرنا ہوگا اور یہ کوئی دلیل نہیں ہے اور قیاس دلیل ہے تو مجتہد قیاس ہی پر عمل کرے گا مگر تحری

اور شہادتِ قلب سے کیونکہ دلیل پر عمل خداداد نورِ فراست کی مدد سے غیر دلیل پر عمل کرنے سے اولیٰ و افضل ہے ۔
پھر جیسے کتب منطق میں تحققِ تعارض کی شرطیں آپنے پڑھی ہیں وہ یہاں بھی ملحوظ ہونگی یعنی تحقق تعارض کے لئے دونوں کا قوت میں مساوی ہونا ضروری ہے ایک جس کو واجب کرے تو دوسری اس کو حرام قرار دے زمان واحد میں محل واحد میں ۔
پھر ہمارے مشائخ میں یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے کہ مثبت اور نافی میں تعارض ہوتا ہے یا نہیں اور مثبت سے مراد وہ ہے جو امر زائد کو ثابت کرے اور نافی سے مراد وہ ہے جو امر زائد کی نفی کرے اور حکم کو اصل پر باقی رکھنا ثابت کرے ۔ لہذا ہمارے مشائخ نے بعض مقامات پر مثبت پر عمل کیا ہے اور بعض مقامات پر نافی کے اوپر۔
واقعۂ بریرہؓ میں مثبت پر اور واقعۂ نکاح میمونہؓ میں نافی پر عمل کیا ہے اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ جب بریرہؓ آزاد ہوئیں تو بعض روایات سے ثابت ہے کہ ان کے شوہر مغیث اس وقت غلام تھے اور بعض میں آیا ہے کہ آزاد تھے جبکہ اس پر تمام رواۃ متفق ہیں کہ مغیث پہلے غلام تھے اور اختلاف حریت عارضہ میں ہے تو جن رواۃ نے یہ روایت کیا ہے کہ وہ غلام تھے تو یہ عارض کی نفی ہے اور شئی زائد کا انکار ہے اور جن رواۃ نے روایت کیا ہے کہ وہ آزاد تھے تو یہ شئی عارض کا اثبات ہے تو امام شافعیؒ نے نافی پر عمل کیا ہے اور کہا ہے کہ بوقتِ عتق باندی کو اسی وقت خیارِ عتق ملے گا جبکہ اس کا شوہر غلام ہو اور اگر آزاد ہو پھر نہیں ملے گا ۔
اور حنفیہ نے مثبت پر عمل کیا ہے اور کہا ہے کہ بہر صورت خیارِ عتق ملے گا ۔ بہر حال حنفیہ نے مثبت پر عمل کیا ہے اور واقعۂ میمونہؓ میں نافی پر ۔
اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت میمونہؓ سے نکاح کیا تھا اور اس پر تمام رواۃ متفق ہیں کہ قبل نکاح حضرتؐ حالتِ احرام میں تھے بوقتِ نکاح احرام باقی تھا یا نہیں اس میں روایات متعارض ہیں ۔ یزید ابن الاصمؓ کی روایت میں حلال ہونے کا اثبات ہے اور ابن عباسؓ کی روایت میں بقاء احرام کا ذکر ہے ۔
تو چونکہ پہلے سے احرام تھا جو اس کی بقاء کی خبر دے گا تو امرِ عارض اور شئی زائد کی نفی کرنا ہے اور جو حلال ہونے کی خبر دے گا وہ مثبت ہے تو ابن عباسؓ نافی اور یزید بن اصمؓ مثبِت ہیں یہاں ہمارے اصحاب نے نافی پر عمل کیا اور فرمایا کہ حالتِ احرام میں نکاح جائز ہے البتہ وطی جائز نہیں اور امام شافعیؒ نے مثبت پر عمل کیا اور فرمایا کہ حالتِ احرام میں نکاح جائز نہ ہوگا ۔
اور اگر جرح و تعدیل میں تعارض ہو جائے تو چونکہ عدالت اصل ہے اور فسق و فجور امر عارض ہے تو جرح کی صورت میں اثبات ہے اور تعدیل میں نفی ہے تو یہاں ہمارے اصحاب نے مثبت پر عمل کیا ہے اور جرح کو تعدیل پر مقدم رکھا ہے ۔ تو یہاں ہمارے اصحاب کے عمل میں اختلاف ہے تو یہاں کسی قاعدہ کی ضرورت ہے جس سے یہ بات واضح ہو جائے کہ کس جگہ مثبِت پر اور کس جگہ نافی پر عمل ہوگا تو اس کے لئے یہ اصول مقرر ہوا

کہ جب نفی ایسی ہو جس کو دلیل سے پہچانا جا سکتا ہے یا نفی ایسی ہو کہ اصل میں اس میں اشتباہ ہے لیکن دلیل خارجی سے یہ بات واضح ہو جائے کہ راوی نے یہاں کسی دلیل پر اعتماد کیا ہے تو اب نفی اثبات کے مثل ہو گی یعنی دونوں کے درمیان تعارض ہوگا اور دلائل کی روشنی میں کسی ایک کو ترجیح دیجائے گی اور اگر نفی ایسی ہو تو پھر تعارض ہی نہ ہوگا اور صرف مثبت پر عمل کیا جائے گا تو بریرہؓ کے واقعہ میں ان کے شوہر کا غلام یا آزاد ہونا دلیل سے نہیں جانا جا سکتا کیونکہ لباس وصورت سے غلام اور آزاد میں امتیاز نہیں ہو سکتا تو یہاں نفی یعنی ان کی غلامی کو ثابت کرنا بلا دلیل ہے تو یہاں نفی اثبات کے مقابل نہیں ہو سکتی کیونکہ اثبات ہمیشہ دلیل ہی سے ہوگا تو اس وجہ سے یہاں ہمارے اصحاب نے مثبت پر عمل کیا ہے ۔

اور واقعۂ میمونہؓ میں نفی کو دلیل سے جانا جا سکتا ہے اور وہ محرم کی ہیئتِ حالت ہے تو یہاں نافی اور مثبت میں تعارض کا تحقق ہوگا تو اب دلیل سے ترجیح دیجائے گی تو ہم نے ابن عباسؓ کی حدیث کو ترجیح دی یزید بن اصم رحؒ کی روایت پر کیونکہ ابن عباسؓ ضبط واتقان میں یزید بن اصم سے فائق ہیں بحر العلومؒ شرح مسلم الثبوت میں کہا ہے کہ امام زہریؒ فرماتے ہیں کہ ابن الاصم اعرابی ہیں اپنی پنڈلی پر موتنے والا ہے کیا ہم اس کو ابن عباس کے مثل قرار دیں گے ؟

اسی طرح وہ خبر جو کھانے کی حلت وحرمت اور پانی کی طہارت ونجاست کے بارے میں ہوا ور متعارض ہو تو اگرچہ اس میں اشتباہ تو ہوتا ہے لیکن جب معلوم ہو کہ مخبر نے کسی دلیل معرفت پر اعتماد کیا ہے تو اس وقت نافی اور مثبت میں تعارض متحقق ہوگا اور اصل پر عمل ہوگا اور اصل حلت اور طہارت ہے ۔

لیکن یہ تفصیل اس وقت ہے کہ معلوم ہو کہ مخبر نے کسی دلیل پر اعتماد کیا ہے ورنہ اگر اس نے محض اس بنا ر پر حلت وطہارت کی خبر دی ہو کہ یہی اصل ہے تو اس کی خبر غیر مقبول ہوگی کیونکہ یہ بغیر دلیل کے نفی ہے تو اس وقت مثبت پر عمل ہوگا یعنی حرمت ونجاست پر تعارض کے وقت ترجیح کی تفصیل ہمارے یہاں وہ ہے جو یہاں مذکور ہے ۔

لیکن ہمارے اصحاب میں سے عبداللہ جرجانی اور ایک روایت کے مطابق امام کرخیؒ کہتے ہیں کہ جس حدیث کے رواۃ زیادہ ہوں اس کو ترجیح دیدی جائے گی مثلاً ایک کے راوی تین اور دوسری کے چار ہیں تو چار والی کو ترجیح ہو گی کیونکہ قلب کا زیادہ میلان اسی کی طرف ہوگا ، اس لئے کہ خبریں سے جس میں قوت زیادہ ہو اس کو ترجیح ہوتی ہے اور رواۃ کی کثرت میں ایک قسم کی قوت ہے کیونکہ جماعت کا قول عموماً دو کی خبر سے اقوی ہوتا ہے ۔

اور اگر نصاب پورا ہو یعنی دو راوی ہوں تو پھر حریت اور ذکورت سے ان حضرات نے ترجیح دی ہے یعنی دو مردوں اور آزادوں کی خبر کو مقدم رکھا ہے دو عورتوں اور دو غلاموں کی خبر پر البتہ عدد سے ہٹ کر مثلاً ایک میں ان حضرات نے بھی ذکورت وحریت کا اعتبار نہیں کیا کیونکہ جب ان دونوں میں سے کوئی بھی حجت نہیں تو ترجیح کا کیا سوال ہے البتہ دو میں حجت پوری ہے وہاں ان اوصاف سے یعنی ذکورت وحریت سے ترجیح ہو جائے گی ان حضرات نے ان مسائل مار سے استدلال کیا ہے جنکو امام محمدؒ نے مبسوط کی کتاب الاستحسان میں ذکر فرمایا ہے ۔ جہاں فرمایا ہے کہ دو کی خبر معتبر ہوگی نہ کہ ایک کی ۔

مگر ترجیح کا یہ طریقہ بالاجماع متروک ہے اور امام محمدؒ کے طرز سے استدلال قیاس مع الفارق ہے کیونکہ پانی کی نجاست وطہارت کی خبر دینا مشاہدہ سے خبر دینا ہے تو یہ تو شہادت کے درجہ میں ہے تو اس میں شہادت کے اوصاف ملحوظ ہونگے نہ کے اخبار کے لہذا یہ قیاس مع الفارق ہے ۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ ہو ۔

فَصْلٌ فِی الْمُعَارَضَۃِ

وھذہ الحجج التی سبق وجوھہا من الکتاب وَالسنۃ لاتتعارض فی اَنْفُسِہا وضعًا ولاتتناقض لانّ ذلک من اَمَارَاتِ العجزِ تعالی اللّٰہُ عن ذلک وانما یَقَعُ التعارض بَینَہا لجھلنا بالناسخ والمنسوخ

ترجمہ یہ فصل ہے معارضہ کے بیان میں اور یہ تمام حجج کتاب اللہ اور سنت میں سے جنکی اقسام گذر چکی ہیں بذاتِ خود حقیقۃً متعارض ومتناقض نہیں ہوتیں اسلئے کہ یہ عجز کی علامات میں سے ہے جس سے اللہ تعالی عالیشان ہے اور ان کے درمیان تعارض واقع ہوتا ہے ہمارے ناسخ اور منسوخ کے نہ جاننے کی وجہ سے ۔

تشریح مثلاً اللہ تعالی نے ایک جگہ کچھ حکم ارشاد فرمایا اور دوسری جگہ کچھ اور فرمایا تو درحقیقت یہاں اول منسوخ اور ثانی ناسخ ہے مگر جب ہم کو تقدم اور تاخر کا علم نہ ہو سکا تو ہم نے اپنی جہالت کیوجہ سے یہی سمجھا کہ ان میں تعارض ہے حالانکہ اصل میں بات یوں نہیں ہے ۔

تعارض ، دو برابر کی حجتوں کا ایسا تقابل کہ ان کے درمیان جمع کرنے کی کوئی صورت نہ رہے ۔

تناقض ، دلیل کا مدلول سے تخلف (وفیہ تفصیل لایلیق بہذا المختصر) ۔

وحکمُ المعارضۃِ بین الآیتین المصیرُ الی السنۃِ وبین السنتین المصیرُ الی القیاس واقوال الصحابۃِ علی الترتیبِ فی الحجج ان امکنَ لانّ التعارضَ لمّا ثبتَ بین الحجتین تساقطا لاندفاع کل واحدۃٍ منھما بالاخری فیجبُ المصیرُ الی مابعدَھما من الحجۃِ وعند تعذّرِ المصیرِ الیہ یجبُ تقریرُ الاُصول کما فی سُؤرِ الحمار لمّا تعارضتِ الدَلائلُ ولم یصلح القیاسُ شاھدًا لانہ لا یَصلُحُ لنصبِ الحکمِ ابتداءً قیل ان الماءَ عُرِفَ طاھرًا فی الاَصلِ فلا یَتنجّسُ بالتعارضِ ولم یزل بہ الحدثُ فوجبَ ضمُّ التیممِ الیہ وَسُمّیَ مشکوکًا ۔

ترجمہ :۔ اور دو آیتوں کے درمیان معارضہ کا حکم حدیث کی جانب رجوع ہے اور دو حدیثوں کے درمیان

قیاس اور اقوال صحابہؓ کی جانب رجوع ہے حجج کے درمیان ترتیب کے مطابق اگر رجوع ممکن ہو۔ اس لئے کہ جب دو حجتوں کے درمیان تعارض ثابت ہوگا تو دونوں ساقط ہونگی ان دونوں میں سے ہر ایک کے مندفع ہو جانے کی وجہ سے دوسری کے ذریعہ تو اس حجت کی جانب رجوع واجب ہے جو ان دونوں کے بعد ہے اور اس کی جانب رجوع کے متعذر ہونے کے وقت تقریر الاصل واجب ہے جیسے سؤرِ حمار میں، جب دلائل متعارض ہو گئے اور قیاس بھی شاہد بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اسلئے کہ قیاس ابتداءً حکم کو مقرر کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا تو کہا جائے گا کہ پانی کو جانا گیا ہے اس حال میں کہ وہ اصل میں پاک ہے تو تعارض کیوجہ سے وہ ناپاک نہو گا اور اس کی وجہ سے حدث زائل نہو گا تو وضو کی جانب تیمم کو ملانا واجب ہے اور نام رکھا گیا ہے اس کا مشکوک۔

تشریح اقوالِ صحابہؓ قیاس پر مقدم ہوں گے (وفیہ احتمال آخر) اگر دو آیتوں میں تعارض ہو تو تیسری آیت سے ترجیح نہوگی ورنہ کثرتِ ادلہ سے ترجیح لازم آئیگی حالانکہ ترجیح کثرت ادلہ سے نہیں ہوتی بلکہ قوت ادلہ سے ہوتی ہے۔

بعض روایات میں گدھوں کے گوشت کی حلت اور بعض میں حرمت ثابت ہوئی ہے نیز قیاس بھی متعارض ہے، دودھ پر قیاس نجاست کو اور پسینہ پر حلت کو ثابت کرتا ہے نیز سؤرِ قلب پر قیاس نجاست کو اور سؤرِ ہرہ پر قیاس طہارت کو ثابت کرے گا مگر یہ قیاس غیر ممکن ہے فارق کے موجود ہونے کی وجہ سے اور سؤرِ حمار کو مشکوک کہنا حکم کی جہالت کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ حکم معلوم ہے اور وہ وضو اور تیمم کو ملانا ہے بلکہ اس کو مشکوک ادلہ کے تعارض کی وجہ سے کہا گیا ہے۔

وامّا اذا وقعَ التعارضُ بین القیاسینِ لم یسقطا بالتعارضِ لیجبَ العملُ بالحالِ بل یعملُ المجتهدُ بایهما شاء بشهادةِ قلبه لان القیاسَ حجۃ یعمل به اصابَ المجتهد الحق به او اخطأ فکان العملُ باحدهما وهو حجۃ اطمأنّ قلبه الیها بنورِ الفراسۃ اَولیٰ من العَمَلِ بالحال۔

ترجمہ اور بہر حال جب دو قیاسوں کے درمیان تعارض واقع ہو تو وہ دونوں ساقط نہوں گے تعارض کیوجہ سے تاکہ استصحابِ حال پر عمل واجب ہو بلکہ مجتہد ان دونوں میں سے جون سے پر چاہے عمل کرے گا اپنے قلب کی شہادت سے اس لئے کہ قیاس ایسی حجت ہے جس پر عمل کیا جاتا ہے مجتہد نے قیاس کیوجہ سے حق کو پالیا ہو یا خطا کی ہو تو عمل ان دونوں میں سے کسی ایک پر ہوگا حالانکہ ان میں سے ایک (عمل کے حق میں) ایسی حجت ہے جس کی جانب مجتہد کا قلب مطمئن ہو جائے تو اولیٰ ہے حال پر عمل کرنے سے۔

تشریح: فکان العمل الخ العمل کان کا اسم ہے اولیٰ کان کی خبر ہے، وھو حجۃ تا الفراسۃ، جملہ حالیہ اسم و خبر کے درمیان ہے۔

مطلب یہ ہے کہ قیاس بہر حال حجت ہے جس پر عمل کرنا ہر حال میں غیر دلیل پر عمل کرنے سے اولیٰ ہے ۔

ثم التعارض انما یتحقق بین الحجتین بایجاب کل واحد منهما ضد ما یوجبہ الاخری فی وقت واحد فی محل واحد مع تساویهما فی القوۃ ۔

ترجمہ پھر تعارض متحقق ہوتا ہے دو حجتوں کے درمیان ان دونوں میں سے ہر ایک کے واجب کرنے کی وجہ سے اس کی ضد کو جس کو دوسری واجب کرتی ہے ایک ہی وقت میں محل واحد میں ان دونوں کے برابر ہونے کے باوجود قوت کے اندر ۔

تشریح عام مخصوص منہ البعض اور خاص کے درمیان تعارض نہ ہوگا کیونکہ دونوں میں مساوات نہیں ہے، اور متواتر اور مشہور اور آحاد کے درمیان تعارض نہ ہوگا نیز شراب کے بارے میں تعارض نہ ہوگا کیونکہ زمانہ کا اختلاف ہے، نکاح زوجہ میں حلت کا باعث ہے اور اس کی ماں میں حرمت کا مگر یہ تعارض نہیں ہے محل کے عدم اتحاد کی وجہ سے ۔

واختلف مشائخنا فی ان خبر النفی هل یعارض خبر الاثبات ام لا واختلف عمل اصحابنا المتقدمین فی ذلک فقد روی ان بریرۃ اعتقت وزوجها عبد وروی انها اعتقت وزوجها حر مع اتفاقهم علی انہ کان عبدا فاصحابنا اخذوا بالمثبت وروی ان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم تزوج میمونۃ وهو حلال وروی انہ علیہ السلام تزوجها وهو محرم واتفقت الروایات انہ لم یکن فی الحل الاصلی فجعل اصحابنا العمل بالنافی اولیٰ وقالوا فی الجرح والتعدیل ان الجرح اولیٰ وهو المثبت

ترجمہ اور ہمارے مشائخ نے اختلاف کیا ہے اس بارے میں کہ کیا نفی کی خبر اثبات کی خبر سے معارض ہوتی ہے یا نہیں اور اس بارے میں ہمارے اصحاب متقدمین کا عمل مختلف ہے پس مروی ہے کہ بریرہؓ آزاد کی گئی حالانکہ ان کے شوہر غلام تھے اور مروی ہے کہ وہ آزاد کی گئی اور ان کے شوہر آزاد تھے رواۃ کے متفق ہونے کے باوجود اس بات پر کہ وہ غلام تھے پس ہمارے اصحاب نے مثبت پر عمل کیا ہے اور مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میمونہؓ سے نکاح کیا حالانکہ آپ حلال تھے اور مروی ہے کہ ان سے نکاح کیا اور آپ محرم تھے اور روایات متفق ہیں اس پر کہ آپ اصلی حل میں نہیں تھے تو ہمارے اصحابؒ نافی پر عمل کو اولیٰ قرار دیا ہے اور مشائخ نے جرح و تعدیل میں فرمایا ہے کہ جرح اولیٰ ہے حالانکہ وہ مثبت ہے ۔ اس کی تفصیل و تشریح ماقبل میں گذر چکی ہے ۔

والاصل فی ذلک ان النفی متی کان من جنس ما یعرف بدلیلہ اوکان مما یشتبہ حالہ لکن عُرِفَ اَنَّ الرَّاوِیَ اِعْتَمَدَ علی دَلیلِ المَعْرِفۃِ کان مثل الاثباتِ والا فلا فالنفی فی حدیث بریرۃ مِمّا لا یعرف الا بظاہر الحال فلو یعارض الاثبات فی حدیث میمونۃ مما یعرف بدلیلہ وھو ھیأۃ المحرم فوقعت المعارضۃ وجعل روایۃ ابن عباس انہ تزوجھا وھو محرم اولی من روایۃ یزید بن الاصم لانہ لا یعدلہ فی الضبط والاتقان ۔

ترجمہ اور قاعدہ کلیہ اس میں یہ ہے کہ نفی جب کہ ہو اس چیز کی جنس سے جس کو اس کی دلیل سے پہچان لیا جائے یا ان میں سے ہو جنکا حال مشتبہ ہو لیکن یہ بات معلوم ہو جائے کہ راوی نے معرفت کی دلیل پر اعتماد کیا ہے تو نفی اثبات کے مثل ہوگی ورنہ تو نہیں پس نفی بریرہ رض کی حدیث میں ان چیزوں میں سے نہیں ہے جس کو ظاہر حال سے پہچانا جاسکے تو وہ اثبات کے معارض نہ ہوگی اور میمونہ کی حدیث میں ان چیزوں میں سے ہے جس کو دلیل سے پہچانا جاسکتا ہے اور وہ محرم کی حالت ہے تو معارضہ واقع قرار دیا گیا ۔ ابن عباس کی حدیث کو کہ انہوں نے میمونہ سے نکاح کیا حالانکہ آپ محرم تھے اولیٰ یزید ابن الاصم کی روایت سے اس لئے کہ وہ ابن عباس کے برابر نہیں ہیں ضبط اور اتقان میں ۔ اس کی تفصیل گذر چکی ہے ۔

وطہارۃ الماء وحل الطعام والشراب من جنس ما یعرف بدلیلہ مثل النجاسۃ والحرمۃ فیقع التعارض بین الخبرین فیھما وعند ذلک یجب العمل بالاصل وَمِنَ الناس من رجح بفضل عَدَدِ الرواۃ لان القلب الیہ اَمیَل وبالذکورۃ والحریۃ فی العدد دون الافراد لان بہ تَتِمُّ الحجۃ فی العدد واستدل بمسائل الماء الا اَنَّ ھذا متروک باجماع السلف ۔

ترجمہ اور پانی کی طہارت اور طعام و شراب کی حلت ان چیزوں میں سے ہے جس کو اس کی دلیل سے پہچانا جاسکتا ہے جیسے نجاست اور حرمت تو ان دونوں میں خبرین کے درمیان تعارض واقع ہوگا اور تعارض کے وقت اصل پر عمل کرنا واجب ہوگا اور لوگوں میں سے کچھ وہ ہیں جنہوں نے ترجیح دی ہے رُواۃ کے عدد کی زیادتی کے ساتھ اس لئے کہ دل اس کی جانب زیادہ مائل ہوگا اور ترجیح دی ہے عدد میں ذکورت اور حریت کے ساتھ نہ کہ افراد میں اس لئے کہ اس کی وجہ سے (ذکورت و حریت کیوجہ سے) عدد کے اندر حجت قائم ہوتی ہے (افراد میں نہیں) اور انہوں نے استدلال کیا ہے (مبسوط کی کتاب الاستحسان کے) مسائل ماء کے ساتھ مگر یہ طریقہ چھوڑ دیا گیا ہے سلف کے اجماع کے ساتھ ۔

تشریح :۔ اس کی تفصیل گذر چکی ہے ، مصنف رح نے عدد کا مقابل جو افراد کو بیان کیا ہے وہ ایک اشارہ

اس بات کی جانب بھی ہے کہ ایک عدد نہیں ہے بلکہ عدد مافوق الواحد کو کہتے ہیں (ولبسطناہ فی الکلام المنظم)

سبق نمبر ۴۸

اس سبق میں مصنفؒ بیان کے بارے میں گفتگو فرمائیں گے کہ کتاب اللہ اور حدیث کی جتنی اقسام گذری ہیں ان میں بیان کا احتمال ہے تو ضروری ہوا کہ باب بیان کو واضح کردیا جائے۔ لھذا اس کی تفسیر یہ ہے کہ بیان کی پانچ قسمیں ہیں ۱ بیانِ تقریر ۲ بیانِ تفسیر ۳ بیانِ تغییر ۴ بیانِ تبدیل ۵ بیانِ ضرورت۔ بیانِ تقریر وہ ہے جس سے مجاز اور خصوص کا احتمال ختم ہوجائے جیسے ولا طائر یطیر بجناحیہ، کے اندر کہ طائر میں مجاز کا احتمال تھا کہ اس سے سریع رفتار مراد ہو لیکن اگلی قید نے اس کو ختم کردیا۔

اسی طرح فسجد الملئکۃ، میں احتمال تھا کہ سب نے نہ کیا ہو لیکن کلھم کی قید نے اس احتمالِ خصوص کو ختم کردیا،

بیانِ تفسیر:- جس میں مجمل اور مشترک کو واضح کردیا جائے۔ اول کی مثال اقیموا الصلوٰۃ وآتوا الزکوٰۃ ہے کہ نماز کیسے پڑھی جائے اور زکوٰۃ کیسے ادا کی جائے لیکن اقوال وافعالِ رسالت نے اس کو واضح کردیا۔ ثانی کی مثال ثلثۃ قروء میں مشترک ہونے کی وجہ سے خفا تھا مگر قولِ رسالت طلاق الامۃ تطلیقتان وعدتھا حیضتان نے واضح کردیا کہ یہاں قرء سے حیض مراد ہے۔

پھر بیانِ تقریر اور بیانِ تفسیر کا مشترک ضابطہ یہ ہے کہ یہ موصولاً اور مفصولاً دونوں طرح درست ہے۔ مذکورہ بعض امثلہ میں وصل ہے یعنی پہلی دونوں میں اور بعض میں فصل ہے یعنی آخر کی دونوں میں۔

بیانِ تغییر: جیسے شرط اور استثناء ہیں کہ صدرِ کلام کے حکم کو متغیر کردیتے ہیں جیسے انت طالق ثلثًا اِنْ دخلتِ الدار سے واضح ہے اور لہٗ علیّ مائۃ درھمٍ الا ثلثًا میں۔ بیانِ تغییر کے لئے وصل شرط ہے فصل یہاں ناکافی ہے۔ پھر تخصیص عام میں وصل ضروری ہے یا فصل بھی کافی ہے یہ ہمارے اور امام شافعیؒ کے درمیان مختلف فیہ مسئلہ ہے ہمارے نزدیک وصل شرط ہے اور انکے نزدیک وصل وفصل دونوں کافی ہیں۔

اس اختلاف کی بنیاد درحقیقت دوسرے اختلافی مسئلہ پر ہے، ہمارے نزدیک عام قبل خصوص خاص کے مثل قطعی ہے اور تخصیص کے بعد اس کی قطعیت ختم ہوجائے گی اور وہ ظنی ہوجائیگا تو تخصیص کی وجہ سے حکمِ سابق متغیر ہوگیا تو تخصیص ہمارے نزدیک بیانِ تغییر ہے اور بیانِ تغییر میں وصل شرط ہے۔

اور امام شافعیؒ کے نزدیک عام قبلِ خصوص اور بعدِ خصوص ظنی ہوتا ہے تو تخصیص کی وجہ سے اس میں کوئی تبدیلی نہیں آئی تو یہ بیانِ تقریر ہوا جس میں وصل وفصل دونوں جائز ہیں۔

بہرحال ہمارے نزدیک تخصیص میں وصل شرط ہے اسی وجہ سے اس آئندہ مسئلہ میں وصل وفصل کی وجہ سے حکم میں تبدیلی ہے۔

انگوٹھی عام کے مثل ہے جو حلقہ اور نگینہ دونوں کو شامل ہے، لہٰذا اگر کسی نے کسی کے لئے انگوٹھی کی وصیت کی اور بطریقِ وصل اس کے نگینہ کی وصیت دوسرے شخص کے لئے کر دی تو ایصاءِ ثانی تخصیص ہے تو اس صورت میں موصیٰ لہٗ اول کے لئے فقط حلقہ اور ثانی کے لئے فقط نگینہ ہے اور اگر ایصاءِ ثانی مفصولاً ہو تو یہ تخصیص نہیں بلکہ نگینہ میں تعارض ہے تو اس صورت میں حلقہ فقط اول کا اور نگینہ ان دونوں کے درمیان مشترک ہوگا جب یہ تفصیل ذہن نشین ہو گئی تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

فَصْلٌ وهٰذه الحُجَجُ بجُملتها تحتمل البيانَ وهٰذا بَابُ البَيَان وهو على خمسة اَوجُهٍ بيانُ تقريرٍ وبيانُ تفسيرٍ وبيانُ تغييرٍ وبيانُ تبديلٍ وبيانُ ضرورةٍ اَمّا بيانُ التقرير فهو توكيدُ الكلامِ بما يقطعُ احتمالَ المجازِ والخصوصِ فيصحُّ موصولاً ومفصولاً بالاتفاق وكذلك بيان التفسير وهو بيان المجمل والمشترك فاما بيانُ التغيير نحو التعليق والاستثناء فانما يصح بشرط الوصل واختلف فی خصوصِ العموم فعندنا لا يقع متراخياً وعند الشافعی يجوز فيه التراخی وهٰذا بناءً على ان العموم مثل الخصوص عندنا فی ايجاب الحكم قطعاً وبعد الخصوص لا يبقى القطعُ فكان تغييراً من القطع الى الاحتمال فتقيّد بشرطِ الوصل وعلى هٰذا قال علماؤنا فيمن اوصى بخاتمه لانسانٍ وبالفصّ منه لآخر موصولاً اِنّ الثانی يكونُ خصوصاً ويكون الفصّ للثانی وان فصل لم يكن خصوصاً للاوّلِ بل صار معارضاً فيكون الفصُّ بينهما ۔

ترجمہ یہ فصل ہے اور یہ مذکورہ حجتیں (کتاب وسنت) اپنی تمام اقسام کے ساتھ بیان کا احتمال رکھتی ہیں اور یہ بیان کا باب ہے۔ اور بیان پانچ قسم پر ہے بیان تقریر، اور بیان تفسیر، اور بیانِ تغیر، اور بیان تبدیل، اور بیانِ ضرورت۔ بہرحال بیان تقریر پس وہ کلام کو مؤکد کرنا ہے ایسے لفظ سے جو مجاز یا خصوص کا احتمال ختم کر دے تو یہ بیان صحیح ہوتا ہے موصولاً اور مفصولاً بالاتفاق اور ایسے ہی بیان تفسیر (موصولاً ومفصولاً صحیح ہے) اور وہ مجمل اور مشترک کا بیان ہے پس، بہرحال بیانِ تغیر جیسے تعلیق اور استثناء تو وہ صحیح ہوگا وصل کی شرط کے ساتھ اور عموم کی تخصیص میں اختلاف ہے پس ہمارے نزدیک نہیں واقع ہوگی تخصیص تراخی کے طریقہ پر اور شافعیؒ کے نزدیک تخصیص میں تراخی جائز ہے اور یہ اختلاف مبنی ہے اس بات پر کہ ہمارے نزدیک قطعیت کے ساتھ حکم کو واجب کرنے میں عموم خصوص کے مثل ہے اور خصوص کے بعد قطعیت باقی نہیں رہیگی تو تغیر ہو گئی قطعیت سے احتمال کی جانب تو تغیر مقید ہوگی وصل کی شرط کے ساتھ اور اسی بنیاد پر ہمارے علماء نے فرمایا اس شخص کے بارے میں جس نے کسی انسان کیلئے اپنی انگوٹھی کی وصیت کی اور اس کے نگینہ کی دوسرے کیلئے موصول کے طریقہ پر (تو کہا کہ) ایصاءِ ثانی اول کی تخصیص ہے اور نگینہ دوسرے کے لئے ہوگا

اور اگر اس نے فصل کیا یعنی اپنی ایصار ثانی موصولاً نہو تو وہ (ایصار ثانی) اول کی تخصیص نہو گی بلکہ وہ اول کے معارض ہو گی تو نگینہ ان دونوں کے درمیان مشترک ہو گا ۔ امید ہے کہ یہ پوری بحث ذہن نشین ہو گئی ہو گی اور مزید تفصیل کی حاجت نہو گی ۔

سبق نمبر ۴۹

آپ کے سامنے بیان تغییر کی گفتگو چل رہی ہے جس میں درمیان میں تخصیص عموم کا مسئلہ آگیا جو ہمارے اور امام شافعیؒ کے درمیان مختلف فیہ ہے اسی طرح شرط و تعلیق میں ہمارا اور انکا اختلاف گذر چکا ہے کہ ان کے نزدیک تعلیق مانع انعقادِ حکم ہے اور ہمارے نزدیک مانع انعقاد سبب ہے ۔ گویا ہمارے نزدیک شرط کے پائے جانے سے پہلے سبب کا تکلم ہی نہیں ہوا اور امام شافعیؒ کے نزدیک سبب کا وجود ہو چکا لیکن شرط نے اس کی ٹانگ پکڑ رکھی ہے (وقد مر فیما سبق)

اسی طرح ہمارا اور ان کا استثناء کے مسئلہ میں اختلاف ہے وہ اسی اصول پر ہیں جو شرط کے بارے میں انہوں نے فرمایا ۔ اور ہم بھی اسی اصول پر ہیں جو شرط کے بارے میں طے کر چکے ہیں لہذا ہم نے کہا کہ استثناء کی حقیقت یہ ہے کہ مستثنیٰ منہ میں سے وہ مقدار خارج کر دو جو مستثنیٰ میں ہے اور جو باقی بچا متکلم نے فقط اسی کا تکلم کیا ہے اور گویا اس نے اور کا تکلم کیا ہی نہیں مثلاً جب زید نے کہا کہ خالد کے میرے ذمہ پچیس روپے ہیں مگر چوبیس تو مستثنیٰ منہ پچیس ہے اور مستثنیٰ چوبیس ہے جب چوبیس کو پچیس میں سے گھٹایا تو ایک باقی بچا ۔

تو ہم نے کہا کہ زید نے گویا کہ فقط ما بقی یعنی ایک کا تکلم کیا ہے ، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ تکلم دونوں کا ہوا ہے مگر دونوں کے تکلم میں معارضہ ہوا کہ اول کا تقاضا پچیس کا اور ثانی کا چوبیس کے اخراج کا ہوا تو دونوں میں معارضہ ہوا یعنی ٹکراؤ ہوا اور گتھم گتھا ہوئی پھر اس معارضہ کی وجہ سے چوبیس گر کر ایک باقی رہ گیا تو فریقین کے نزدیک روپیہ ایک ہی واجب ہو گا لیکن گرنے کا طریق جدا جدا ہے ہمارے نزدیک گویا کہ چوبیس کا تلفظ و تکلم ہی نہیں ہوا اور ان کے نزدیک ہوا لیکن ٹکراؤ کی وجہ سے چوبیس گر کر ایک باقی رہے گا ۔

سوال :۔ تو پھر اس اختلاف کا ثمرہ کیا ہوا ؟

جواب :۔ بعض صورتوں میں اختلاف کا ثمرہ ظاہر ہو گا جیسے بقولِ بعض اس صورت میں جبکہ مستثنیٰ خلافِ جنس مستثنیٰ ہو ، مثلاً کوئی کہے لفلانٍ علیَّ الف درھمٍ الا ثوبًا (فلاں کا میرے ذمہ ہزار درہم ہے سوائے ایک تھان کپڑے کے)

ہمارے نزدیک یہ استثناء درست نہیں ہے کیونکہ غیر جنس بیان نہیں ہو سکتا اور امام شافعی رح کے نزدیک درست ہے چنانچہ ہزار میں سے کپڑے کی قیمت کی مقدار کم ہو جائے گی کیونکہ استثناء انکے نزدیک دلیلِ معارض کی طرح ہے اور معارضہ امکان کے مطابق ہوتا ہے اور ثوب کی قیمت کا کم کر دینا ممکن ہے (لیکن یہ تفصیل شبہ

سے خالی نہیں ہے)

بہر حال امام شافعی رح کے نزدیک تکلم سب کا برقرار ہے فقط معارضہ کیوجہ سے مستثنیٰ منہ کا حکم ساقط ہوتا ہے بقدر مستثنیٰ ۔ اسی اختلاف کی وجہ سے ہمارا اور شافعی رح کا ایک اختلافی مسئلہ ہے کہ ایک لپ گیہوں کی بیع دو لپ گیہوں کے بدلہ ہمارے نزدیک جائز ہے اور امام شافعی رح کے نزدیک حرام ہے اور دونوں کا مستدل ایک ہی حدیث ہے اور وہ یہ ہے لاتبیعوا الطعام بالطعام الا سواءً بسواءٍ ، غلہ کو غلہ کے بدلے مت بیچو مگر برابر سرابر، تو امام شافعی رح نے اپنے معارضہ کی بنیاد پر فرمایا کہ ایک لپ دو لپ کے بدلہ میں حرام ہے وجہ استدلال یہ ہے کہ لاتبیعوا الطعام بالطعام ، یہ صدرِ کلام ہے ، یہ عام ہے یعنی غلہ کو غلہ کے بدلہ فروخت کرنے کی جتنی بھی صورتیں ہوسکتی ہیں سب حرام ہیں اور ممنوع ہیں پھر استثناء آیا الا سواءً بسواءٍ ، سے یعنی مگر مساوات کے ساتھ تو یہ صدر کلام کے معارض ہوگیا تو فقط یہ صورت حکم حرمت سے خارج ہوگئی اور اس پر فریقین کا اتفاق ہے کہ مساوات اُسی میں ہوسکتی ہے جو تحت الکیل داخل ہو اور جو مقدار تحت الکیل داخل نہیں ہے اس میں مساوات بھی نہیں ہوسکتی تو معارضہ کی وجہ سے فقط مساوات کی صورت حلال ہوئی اس کے علاوہ سب کی سب بدستور حرام رہیں اور ایک لپ کی بیع دو لپ کے بدلہ میں بھی حرام رہی کیونکہ اس کا کوئی معارض نہیں تو صدر کلام اپنے عموم کی وجہ سے اس کی حرمت پر دال ہے ۔

اور حنفیہ نے فرمایا کہ ایک لپ کی بیع دو لپ غلہ کے بدلہ جائز ہے اور صدر کلام پہلے ہی سے اسکی حرمت کو شامل نہیں ہے ۔ اس لئے کہ ضروری ہے کہ مستثنیٰ مستثنیٰ منہ کی جنس سے ہو لہٰذا صدر کلام کا مطلب یہ ہوا کہ غلہ کی بیع کی تین صورتیں اور تین احوال ہیں ۱ مفاضلت ۲ مجازفت ۳ مساوات ، اور یہ احوالِ ثلاثہ تحت الکیل داخل ہیں تو ممانعت صدر کلام سے فقط ان احوالِ ثلاثہ کی ہے جو تحت الکیل داخل ہیں کہ احوالِ ثلاثہ میں سے کسی حالت پر مت بیچو مگر فقط مساوات کے ساتھ اور عرب کے یہاں غلہ کو ناپنے کا کوئی پیمانہ ایسا مقرر نہیں جو لپ یا دو لپ وغیرہ کے کیل کے لئے مقرر ہو تو گویا یہ مقدار تحت الکیل داخل نہیں ہے اور جب صدر کلام پہلے ہی سے اس کو شامل نہیں جو تحت الکیل داخل نہو تو ایک لپ کی بیع دو لپ غلہ کے بدلہ میں جائز ہے ، اسی کو مصنف رح نے فرمایا کہ استثناء حالت سے ہے جسکی تقریر یہ ہے کہ جو عرض کی گئی ہے یہاں شوافع اور حنفیہ دونوں نے اپنے اپنے دعویٰ پر دلائل پیش کئے ہیں مگر مصنف رح نے صرف حنفیہ کی ایک دلیل بیان کرنے پر اکتفار کیا ہے ،

اور مستدل فرمانِ باری فلبث فیھم الف سنۃ الا خمسین عامًا ، ہے ۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ مقصد یہ ہے کہ حضرت نوح ع ساڑھے نوسو سال اپنی قوم میں رہے علاوہ ان پچاس سال کے جو قبل بعث یا بعدِ طوفان رہے ہیں ۔ تو اگر یہاں ہماری بات مان لی جائے کہ مقصدِ استثناء باقی کا تکلم ہوتا ہے تو کوئی اشکال نہیں گویا کہ خمسین کا استثناء لفظ الف سے متعرض نہ ہوا اور گویا کہ الف کا تلفظ ہوا ہی نہیں بلکہ تسعمائۃ وخمسون کا تکلم

ہوا ہے تو اس میں کوئی اشکال نہیں ہوگا ۔ اور اگر امام شافعی رح کی بات کو لیا جائے اور یوں کہا جائے کہ لفظ الف
علی حالہ باقی ہے جس سے استثناء کا کوئی تعلق نہیں بلکہ استثناء کا تعلق اس کے حکم سے ہے تو بات غلط ہوجائیگی
اللہ کے کلام میں کذب لازم آئے گا اور وہ بھی اخبار میں کیونکہ لفظ الف خاص ہے تو جبتک یہ لفظ باقی رہیگا
تو یہ مادون الالف پر نہیں بولا جائے گا ۔

البتہ لفظ مشرکین خاص نہیں ہے لہذا اگر اس سے کچھ مشرکین خارج کرلئے جائیں باقی کے اوپر لفظ مشرکین
علی حالہ بولا جائے گا جس میں کوئی کمی اور خلل واقع نہوگا، رہا الف کا مسئلہ وہ اسکے خلاف ہے بہرحال
یہاں حنفیہ کی دلیل پر تو کوئی اشکال نہیں ہوگا اور شافعی رح کی بات پر بات خراب ہوجائے گی (کمامر)

پھر مستثنیٰ کی دو قسمیں ہیں ۱ متصل ۲ منفصل، جواب تک مذکور رہا یہ اول ہے یا یوں کہئے جس کو ماقبل
سے الّا یا اس کے اخوات کے ذریعہ سے خارج کیا جائے اور اگر عدم دخول وشمول کی وجہ سے اخراج ہی نہو سکے
تو یہ منقطع ہے اول کی مثال جاءنی القوم الا زیداً ، بظاہر یہ اول کی مثال ہے اور اگر زید اس قوم میں پہلے ہی سے
شمار نہیں کیا جاتا تو یہ مستثنیٰ منقطع ہوگا اور جاءنی القوم الا حماراً یہ منقطع ہے کما ھو ظاھرٌ ۔

اور مستثنیٰ حقیقت میں اول ہے اور ثانی کا نام مستثنیٰ رکھنا مجازاً ہے ورنہ تو کلام جدید ہے فانھم عدوٌ لی
الا رب العالمین، ثانی کی مثال ہے لکن رب العالمین فانہ لیس عدواً لی اور اگر قوم بتوں کی اور باری تعالیٰ
دونوں کی عبادت کرتی ہو تو یہ مستثنیٰ متصل کی مثال ہوجائے گی (کما ھو ظاھر)

جب یہ تقریر ذہن نشین ہوگئی تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں ۔

واختلفوا فی کیفیۃ عمل الاستثناء ایضاً قال اصحابنا الاستثناء یمنع التکلم بحکمہ بقدر
المستثنیٰ فیکون تکلماً بالباقی بعدہٗ وقال الشافعیؒ الاستثناء یمنع الحکم بطریق المعارضۃ
بمنزلۃ دلیل الخصوص کما اختلفوا فی التعلیق بالشرط علی ماسبق فصار عندنا تقریر قولہ
لفلانٍ علیّ الف درھم الا مائۃ لہ علیّ تسعمائۃ وعندہٗ الا مائۃ فانھا لیست علیّ ۔

ترجمہ

اور اختلاف کیا ہے انہوں نے (حنفیہ اور شوافع نے) استثناء کے عمل کی کیفیت کے سلسلہ میں
بھی، ہمارے اصحاب نے فرمایا کہ استثناء روکتا ہے مستثنیٰ کے بقدر مع اس کے حکم کے تکلم
کو تو ہوجائے گا تکلم اس مقدار کا جو باقی ہے استثناء کے بعد اور فرمایا شافعی رح نے کہ استثناء روکتا ہے حکم کو معارضہ
کے طریقہ پر دلیل خصوص کے درجہ میں جیساکہ انہوں نے اختلاف کیا ہے تعلیق بالشرط میں اس تفصیل کے
مطابق جو کہ گذرچکی ہے تو ہوجائیگی ہمارے نزدیک قائل کے قول لفلانٍ علیّ الف درھم کی تقریر لہ علیّ
تسعمائۃ اور شافعی رح کے نزدیک الا مائۃ فانھا لیست علیّ ۔

تشریح اس کی تفصیل تو ماقبل میں گذر چکی ہے یہاں یہ بات عرض ہے کہ بکلمہ میں بار تکلم کے متعلق ہے اور بقدر کی بار یمنع کے متعلق ہے اور بکلمہ کی ضمیر مستثنیٰ کی جانب راجع ہے، تو تقدیر عبارت ایسے ہوگی الاستثناءُ یمنع منہا مفید ابقدر المستثنیٰ الذی وُجد فی ضمن حکم تکلم المستثنیٰ منہ حتیٰ کان التکلم بہ لم یقع ۔

وَعلیٰ هذا اعتبر صدرُ الکلام فی قولہ علیہ السَّلام لا تبیعوا الطَّعامَ بِالطَّعامِ اِلَّا سواءً بِسَواءٍ عامًا فی القلیل والکثیر اِلَّا اَنَّ الاستثناء عارضٌ فی المکیل خاصّۃً فبقی عامًّا فیما وراءہ وقلنا هذا استثناءُ حالٍ فیکونُ الصدر عامًّا فی الاحوال وذلک لا یصلح اِلَّا فی المقدار ۔

ترجمہ اور اسی بنار پر شافعی رح نے اعتبار کیا ہے صدرِ کلام کو عام فرمانِ نبی علیہ السلام لا تبیعوا الطَّعامَ بالطَّعامِ اِلَّا سواءً بِسَواءٍ میں قلیل وکثیر میں اس لئے کہ استثنار معارض ہوا ہے اس کے خاص طور پر مکیلی چیزوں میں تو باقی رہا صدرِ کلام عام اس کے علاوہ میں اور ہم نے کہا کہ یہ حال سے استثنار ہے تو ہو جائے گا صدر کلام عام اس کے علاوہ میں اور ہم نے کہا یہ حال سے استثنار ہے تو ہو جائے گا صدر کلام عام احوال میں اور یہ (عموم الصدر فی الاصول) صلاحیت نہیں رکھتا مگر مقدر میں، (مکیل میں)

تشریح اس کی تشریح گذر چکی ہے یہاں اتنی بات عرض ہے کہ حدیث مذکور ان الفاظ سے نہیں ملی بلکہ یہ کبھی با لفاظ غریب ہے ہو سکتا ہے کہ اس حدیث معمر کو روایت بالمعنی کے طریقہ پر بیان کیا گیا ہو جو یہ ہے الطعامُ بالطعام مثلاً بمثلٍ ۔ (رواہ مسلم)

ایک لپ کی بیع دو لپ کے بدلہ میں جس کو حنفیہ نے جائز قرار دیا ہے اس کو بحر ص ١٣٤ج ٦ میں مردود قرار دیا ہے ۔ شریعت میں نصف صاع سے کم کوئی پیمانہ نہیں تھا اس کی بنیاد پر مقدار مذکور تحت الکیل داخل نہیں ہوئی ۔

واحتجَّ اَصحابُنا رضی اللہُ عنهم بقولہ تعالیٰ فَلَبِثَ فیهم الف سنۃٍ اِلَّا خَمسِینَ عامًا فالخمسین تعرّض للعدد المُثبَت بالالف لا لحکمہ مع بقاء العدد لان الالف متی بقیت الفا لم تصلح اسمًا لما دونها بخلاف العام کاسم المُشرکین اذا خُصَّ منہ نوعٌ کانَ الاسمُ واقعًا علی الباقی بلا خللٍ

ترجمہ اور استدلال کیا ہے ہمارے اصحابؒ نے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان سے فَلَبِثَ فِیهِم اَلفَ سَنَۃٍ اِلَّا خَمسِینَ عَامًا پس خمسین کا استثنار عارض ہوا ہے اس عدد کو جس کو ثابت کیا گیا ہے الف سے نہ کہ اس کے حکم سے عدد کے باقی رہنے کے ساتھ ساتھ

اس لئے کہ لفظ الف جب تک کہ وہ الف باقی ہے صلاحیت نہیں رکھتا اپنے
سے نیچے کا نام بننے کی بخلاف عام کے جیسے لفظ مشرکین جب اس سے کسی نوع کو خاص کر لیا جائے تو یہ باقی پر بغیر کسی خلل
کے واقع ہونے والا ہوگا باقی تفصیلات گذر چکی ہیں ۔

ثم الاستثناء نوعان متّصل وهو الاصل وتفسيره ماذكرنا ومنفصل وهو ما لا يصلح استخراجه
من الاول لانّ الصّدر لم يتناوله فجُعِلَ مبتدأً مجازاً قال الله تعالىٰ فانهم عدوّ لي الا
رَبَّ العالمين اى لكنّ رب العالمين

ترجمہ پھر استثناء دو قسم پر ہے (ان میں سے ایک) متصل ہے اور یہی اصل ہے اور اس کی تفسیر وہ ہے
جو ہم ذکر کر چکے ہیں اور (دوسری ان میں سے) منفصل ہے اور وہ وہ ہے جسکو اول سے نکالنے
کی صلاحیت نہیں ہے اس لئے کہ صدر کلام اس کو شامل نہیں ہے پس اس کو کلام جدید قرار دیا جائیگا (اس کو
استثنا کہا گیا ہے) بطور مجاز کے فرمایا باری تعالیٰ نے فانہم عدو لی الا رب العلمین یعنی لکن رب العالمین ۔

تشریح بظاہر عبارت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مجازاً جعل المنفصل الخ سے تمیز ہے حالانکہ اس سے کلام میں
خرابی لازم آتی ہے بلکہ اس کو منفصل سے تمیز قرار دیا جائے گا ۔

سبق نمبر ۵۰

یہاں سے مصنفؒ بیانِ ضرورت کا آغاز فرما رہے ہیں اور بیان
ضرورت بیان کی ایسی قسم ہے کہ جس میں سکوت کو بیان کا درجہ
مل جاتا ہے حالانکہ سکوت بیان کے لئے موضوع نہیں ہے بلکہ بیان کے لئے نطق موضوع ہے پھر بیان کی تین
قسمیں ہیں ۱۔ ایسا بیان جس کو منطوق بہ کا درجہ دیدیا جائے جیسے فرمانِ باری وورثہ ابواہ فلامہ الثلث کے
اندر کہ یہاں صدر کلام وورثہ ابواہ سے ماں باپ کی شرکت معلوم ہو رہی تھی پھر ماں کے لئے ثلث کی تخصیص کر دی
گئی جو بغیر بیان کے اس بات کا بیان ہوگیا کہ باپ کے لئے مابقی ہے ۲۔ وہ بیان ضرورت جو متکلم کے حال کی
دلالت سے ثابت ہو، جیسے وہ تمام معاملات جن کو دیکھ کر صاحب شرع ان پر سکوت فرمالیں جیسے وہ تمام معاملات
بیع وشراء اور کھانے پینے کے اور پہننے وغیرہ کے جن کو دیکھ کر سرکار دو عالم ﷺ نے سکوت اختیار فرمایا اسی طرح
جہاں بیان کی حاجت ہو وہاں سکوت اختیار کرنا بیان ہے جیسے ایک عورت زید سے کہتی ہے کہ میں حرہ ہوں اس
نے اس سے نکاح کر لیا اور پانچ بچے مثلاً پیدا ہو گئے اب کوئی شخص دعویٰ کرتا ہے کہ یہ میری باندی ہے
تو زید یہاں مغرور ہے (دھوکہ دیا ہوا) تو یہاں زید پر باندی کا عقر ہوگا اور اولاد کی قیمت ہوگی اور اولاد آزاد
ہوگی لیکن اولاد کے بدن کے منافع کی قیمت نہیں لگائی جائے گی کیونکہ یہی واقعہ عمرؓ کی عدالت میں پیش کیا

گیا اور حضرت عمرؓ نے یہی فیصلہ فرمایا اور صحابہؓ کی جماعت موجود تھی سب نے اس پر سکوت فرمایا تو صحابہ کا یہ سکوت بیان ہے اس بات کے لئے کہ منافع بدن اولاد کی قیمت نہیں لگائی جائے گی۔

۳ تیسری قسم وہ ہے جو لوگوں کو دھوکہ سے نجات کے لئے ثابت ہو مثلاً شفیع کو بیع کا علم ہو گیا اور وہ خاموش رہا اور بعد مدت شفعہ کا مطالبہ کرتا ہے تو اس کا دعویٰ مردود ہوگا کیونکہ اس کا سکوت دست برداری کا بیان تھا۔

اسی طرح مولیٰ دیکھتا ہے کہ اس کا غلام بازار میں سودا خریدتا ہے اور فروخت کرتا ہے اور مولیٰ سکوت اختیار کرتا ہے تو اس کا سکوت اس بات کا بیان ہے کہ اس کو میری طرف سے بیع و شراء کی اجازت ہے۔

۴ چوتھی قسم وہ ہے جو کثرتِ کلام سے بچنے کی غرض سے اختیار کی جائے جیسے زید کہتا ہے لہٗ علیّ مائۃ ودرھمٌ۔ یا لہٗ علیّ مائۃ وقفیز حنطۃ تو یہ اس بات کا بیان ہے کہ پہلا مائۃ سو درہم اور دوسرا سو قفیز ہیں یعنی عطف مائۃ کا بیان ہے یہ ہمارا مسلک ہے اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ متکلم مائۃ سے جو اپنی مراد بیان کرے وہ معتبر ہے اور انہوں نے کہا کہ جیسے کسی نے کہا لہ علی مائۃ و ثوبٌ، اس میں باتفاق فریقین متکلم کے بیان پر عمل ہوگا تو ہماری جانب سے اس کا جواب یہ ہے کہ معطوف علیہ کو حذف کرنا متعارف ہے مگر جہاں ضرورت ہو اور خواہ مخواہ طویلِ کلام ہوتا ہو لہٰذا کلام کی کثرت و جہِ ضرورت ہے تو ضرورت صرف وہاں ہوگی جہاں کثرت سے تکلم کی نوبت آتی ہو۔

اور کثرتِ تکلم کی ضرورت ان چیزوں میں ہوتی ہے جو واجب فی الذمہ ہو جاتی ہوں اور وہ عموماً صرف مکیلی اور موزونی چیزیں ہوا کرتی ہیں کپڑے نہیں ہوتے کیونکہ وہ مکیلی ہیں اور نہ موزونی بلکہ کپڑے تو واجب فی الذمہ جب ہونگے کہ بیع سلم ہو یا ایسی صورت میں ایسے کپڑوں کو ثمن مقرر کیا جائے جنکا وصف بیان کرکے مؤجل رکھا گیا ہو لہٰذا امام شافعی رح کا مذکورہ قیاس جائز نہیں ہے جب یہ تقریر ذہن نشین ہوگئی تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وَاَمَّا بیانُ الضرورۃِ فھو نوعُ بیانٍ یَقعُ بمالم یُوضَعْ لہٗ وھٰذا علی اربعۃِ انواعٍ مِنہُ مَا ھُوفی معنی المنطوقِ بہٖ نحو قولہٖ تعالٰی وَوَرِثَہٗ اَبَوَاہُ فَلِاُمِّہِ الثُّلُثُ صدرُ الکلامِ اوجبَ الشرکۃَ ثم تخصیصُ الامِ بالثلث دلَّ علی اَنَّ الاَبَ یَسْتَحِقُّ الباقی فصار بیانا بصدرِ الکلام لا بمحضِ السکوتِ ومنہ ما یثبتُ بدلالۃِ حالِ المتکلم مثلُ سکوتِ صاحب الشرعِ عندَ امرٍ یُعاینہٗ عن التغییرِ یدلُّ علی الحقیۃِ وفی موضعِ الحاجۃِ الی البیانِ مثل سکوتِ الصحابۃِ عن تقویمِ منفعۃِ البدنِ فی ولدِ المغرورِ ومنہ ما یثبتُ ضرورۃَ دفعِ الغرورِ مثل سکوتِ الشفیعِ وسکوتِ المولیٰ حین یَریٰ عبدَہٗ یبیعُ ویشتری ومنہ ما یثبتُ بضرورۃِ کثرۃِ الکلام

مثل قول علمائنا فیمن قال لہ علیّ مائۃ ودرھم او مائۃ وقفیز حنطۃ ان العطف جعل بیانا للمائۃ وقال الشافعی رح القول قولہ فی بیان المائۃ کما اذا قال لہ علیّ مائۃ وثوب قلنا ان حذف المعطوف علیہ متعارف ضرورۃ کثرۃ العدد وطول الکلام وذلک فیما یثبت وجوبہ فی الذمۃ فی عامۃ المعاملات کالمکیل والموزون دون الثیاب فانھا لاتثبت فی الذمۃ الا بطریق خاص وھو السلم

ترجمہ اور بہرحال بیان ضرورت پس وہ بیان کی ایک ایسی قسم ہے جو اپنے موضوع لہ کے غیر کے ساتھ واقع ہوتی ہے اور یہ چار قسم پر ہے اس میں سے ایک وہ ہے جو منطوق بہ کے حکم میں ہے جیسے فرمان باری ورثہ ابواہ فلامہ الثلث، صدر کلام نے (ابوین کے درمیان) شرکت کو ثابت کیا پھر ثلث کے ساتھ ماں کی تخصیص اس بات پر دال ہے کہ باپ باقی کا مستحق ہے تو یہ تخصیص الام بالثلث صدر کلام کا بیان ہوگیا محض سکوت سے نہیں اور اسی میں سے دوسرا وہ ہے جو حال متکلم کی دلالت سے ثابت ہوتا ہے جیسے صاحب شرع کا سکوت کرنا ایسے امر پر جس کو آپ دیکھیں (سکوت کرنا) تغیر و تبدل سے حقیت پر دال ہے اور (سکوت کرنا) بیان کی جانب حاجت کی جگہ میں بیان پر دال ہے جیسے صحابہ کا سکوت کرنا بدن کی منفعت کی قیمت لگانے سے مغرور کے بچے میں اور اسی میں سے وہ ہے جو دھوکہ کو دور کرنے کی ضرورت سے ثابت ہوتا ہے جیسے شفیع کا سکوت کرنا جبکہ وہ دیکھتا ہے اپنے غلام کو کہ بیچتا ہے اور خریدتا ہے
اور اسی میں سے وہ ہے جو کثرت کلام کی ضرورت کیوجہ سے ثابت ہوتا ہے جیسے ہمارے علماء کا قول اس شخص کے بارے میں جس نے کہا اس کے میرے ذمہ سو اور ایک درہم ہے یا سو اور ایک گیہوں کا قفیز ہے کہ عطف کو مائۃ کا بیان قرار دیا جائے گا اور شافعی رح نے فرمایا کہ قائل کا قول معتبر ہوگا ہم نے کہا کہ معطوف علیہ کا حذف کرنا متعارف ہے عدد کی کثرت استعمال کی ضرورت کی وجہ سے اور طول کلام کی ضرورت کی وجہ سے اور یہ ضرورت اس چیز میں ہے جس کا وجوب عام معاملات میں ذمہ میں ثابت ہو جائے جیسے مکیل اور موزون نہ کہ کپڑے اس لئے کہ کپڑے ذمہ میں ثابت نہیں ہوئے مگر ایک مخصوص طریقہ پر اور وہ طریقہ سلم ہے۔
اوجب الشرکۃ: کیونکہ اس میں کسی کا حصہ بیان کئے بغیر میراث کی وضاحت دونوں کیجانب ہے۔
بمحض السکوت:- اگر ماں کا حصہ بیان شرکت کے بغیر بیان کیا جاتا تو سکوت کی صورت میں باپ کا حصہ معلوم نہیں ہوتا تو باپ کے حصہ سے سکوت صدر کلام کی دلالت کے ساتھ بیان بنا ہے۔

سبق نمبر ۵۱

بیان تبدیل اور نسخ ایک ہی چیز ہے نسخ صاحب شرع (اللہ تعالیٰ) کے حق میں بیان محض ہے اور ہمارے سامنے

حکم کی مدت نہیں تھی جس سے ظاہراً یہ سمجھا جا رہا تھا کہ یہ حکم باقی رہے گا تو ہمارے حق میں یہ نسخ ہے جیسے قتل قاتل کے حق میں تغیر و تبدیل ہے اور صاحب شرع کے حق میں بیان محض ہے لہذا مصنف نے فرمایا باب بیان التبدیل

وَامّا بیانُ التبدیل فھو النسخ والنسخُ فی حقِّ صاحب الشرع بیانٌ لمدۃِ الحکمِ المطلق الذی کان معلومًا عند اللّٰہ تعالیٰ اِلّا انّہ تعالیٰ اطلقہ فصار ظاھرُہ البقاءُ فی حق البشر فکان تبدیلاً فی حقِنا بیانًا محضًا فی حقِّ صاحبِ الشرع وھو کالقتلِ فانہ بیانٌ محضٌ للاجلِ فی حقِ صاحبِ الشرعِ تغییرٌ وتبدیلٌ فی حقِ القاتلِ

ترجمہ بیان تبدیل کا باب اور تبدیل نسخ ہے اور صاحب شرع کے حق میں نسخ اس مطلق حکم کی مدت کو بیان کرنا ہے جو اللہ تعالیٰ کو معلوم تھا مگر اللہ تعالیٰ نے اس کو مطلق رکھا تھا تو اس حکم کا ظاہر انسان کے حق میں بقاء ہو گیا تھا تو نسخ ہمارے حق میں تبدیل ہو گئی صاحب شرع کے حق میں بیان محض ہوا اور نسخ قتل کے مثل ہے کہ قتل صاحب شرع کے حق میں اجل معلوم کا بیان ہے قاتل کے حق میں تغیر و تبدیل ہے۔

تشریح پھر نسخ کا محل ایسا حکم ہے جس میں یہ احتمال ہے کہ وہ مشروع اور غیر مشروع ہو سکے جیسے مثلاً شراب لہذا ایمان اور کفر میں نسخ کا احتمال نہیں ہے۔ پھر جس میں احتمال نسخ ہے تو ضروری ہے کہ اس میں کوئی ایسی قید نہ ہو جو احتمال نسخ کے منافی ہے مثلاً پہلے سے اس کی مدت بیان کر دی کہ یہ حکم صرف چھ ماہ کے لئے ہے بعد چھ ماہ کے جو حکم آئیگا وہ نسخ نہیں کہلائے گا یا اس میں تابید کی قید لگی ہوئی ہو تو اب اس میں احتمال نسخ دور ہو گیا جیسے فرمانِ باری خالدین فیھا ابداً

پھر تابید کبھی نص سے ثابت ہوتی ہے جیسے مثال مذکورہ میں اور کبھی دلالۃً ثابت ہوتی ہے جیسے وہ احکام جن کو چھوڑ کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دنیا سے تشریف لئے گئے ہیں بطور دلالت کے ان میں تابید ہے کیونکہ اب ان میں احتمال نسخ نہیں رہا جب کہ آپ کے بعد کوئی نبی بھی نہیں ہے، اسی کو مصنف رح نے فرمایا۔

ومحلُّہ حکمٌ یکونُ فی نفسہٖ مُحتَمِلاً للوجود والعَدَم ولم یلتحقْ بہٖ ما بُیِّنا فی النَّسخ من توقیتٍ اوتابیدٍ ثبتَ نصًّا کما فی قولہٖ تعالیٰ خٰلِدِیْنَ فِیْھَا اَبَدًا او دلالۃً کسائرِ الشرائعِ التی قُبِضَ علیھا رسولُ اللّٰہِ صلی اللّٰہ علیہ وسلم

ترجمہ اور نسخ کا محل ایسا حکم ہے جو فی نفسہ وجود و عدم کا احتمال رکھے اور اس حکم کے ساتھ ایسی قید لاحق نہ ہوئی ہو جو نسخ کے منافی ہو یعنی توقیت یا تابید جو نص سے ثابت ہو جیسے اللہ کے

فرمان خالدین فیہا ابداً ہیں یا دلالۃً ثابت ہو جیسے تمام وہ احکام مشروعہ جن پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات ہوئی ہے ۔

جب حضرتؐ معراج میں تشریف لے گئے اور پچاس وقت کی نماز امت پر فرض ہوئی اور پھر ہوتے ہوتے پانچ رہ گئی تو ابھی ان پر عمل کی نوبت بھی نہ آئی تھی کہ منسوخ ہوگئی البتہ ان کا حضرتؐ نے اعتقاد فرمالیا تو اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ عمل کی نوبت آنے سے پہلے محض اعتقادِ قلبی کے بعد نسخ ہو سکتا ہے اور یہی ہمارا مسلک ہے معتزلہ کا خیال یہ ہے کہ عمل کرنا بھی نسخ کے جواز کی شرط ہے مگر تفصیل مذکور سے ان کے قول کی تردید ہوتی ہے اسی طرح تعریفات پر نقض وارد کرنے کا مسئلہ ہے کہ معمول بہ بننے سے پہلے ہی منسوخ ہے (والبسط فی الکلام المنظم)

والشرطُ التمکنُ من عقدِ القلبِ عندنا دون التمکن من الفعل خلافاً للمعتزلۃ ۔

ترجمہ اور جواز نسخ کی شرط ہمارے نزدیک اعتقادِ قلبی پر قدرت ہے نہ کہ فعل پر قدرت بخلاف معتزلہ کے ۔

پھر قیاس سے جمہور کے نزدیک اور اجماع سے اکثر کے نزدیک نسخ نہیں ہو سکتا کیونکہ اجماع کی حقیقت بھی چند آراء کا اجتماع ہے اور رائے میں یہ بات نہیں جانی جا سکتی کہ اللہ کی جانب سے مقرر فرمودہ حسن وقبح کی نہایت کا وقت آگیا یعنی اب اس کی قباحت یا حسن کا حسن ختم ہوگیا اسی کو مصنف رح نے فرمایا ۔

ولاخلافَ بین الجمہورِ أنَّ القیاسَ لا یصلحُ ناسخاً وکذلکَ الاجماعُ عند اکثرہِم لان الاجماعَ عبارۃٌ عن اجتماعِ الآراءِ ولا مدخلَ للرأیِ فی معرفۃِ نہایۃِ وقتِ الحُسنِ والقبحِ فی شیٔ عندَ اللہِ تعالیٰ

ترجمہ اور جمہور کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ قیاس ناسخ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اور ایسے ہی اجماع ان میں سے اکثر کے نزدیک اس لئے کہ اجماع مراد ہے چند آراء کے اجتماع سے اور رائے کا کوئی دخل نہیں ہے حسن اور قبح کے وقت کی نہایت کو پہنچانے میں اس چیز کے بارے میں جو امت کے نزدیک ہے (یعنی اللہ کے یہاں جو حسن وقبح ہے اس کو رائے سے نہیں جانا جا سکتا ۔

تشریح

پھر کتاب کو کتاب سے سنت کو سنت سے اور کتاب کو سنت سے اور سنت کو کتاب سے منسوخ کرنا جائز ہے مگر آخری دونوں امام شافعی رح کے نزدیک جائز نہیں کیونکہ یہ تو طعن کا ذریعہ ہوگا کہ لوگ کہیں گے کہ کیا رسول ہے کہ اس کا خدا اس کو جھٹلاتا ہے یا کیا رسول ہے جو اپنے خدا کو جھٹلاتا ہے۔

مگر ہم کہیں گے کہ جب نسخ کی حقیقت حکم کی مدت کا بیان ہے تو رسول کتاب کے حکم کی مدت بیان کرے یا اللہ تعالیٰ اس حکم کی مدت بیان کر دے جو حکم کہ حدیث سے ثابت ہوا تھا اسی کو مصنف رح نے فرمایا۔

وانما یجوز النسخ بالکتاب والسنۃ ویجوز نسخ احدھما بالآخر عندنا وقال الشافعی لا یجوز لانہ یکون مدرجۃ الی الطعن وانا نقول النسخ بیان مدۃ الحکم وجائز للرسول علیہ السلام بیان مدۃ حکم الکتاب فقد بعث مبینا وجائز ان یتولی اللہ تعالیٰ بیان ما اجری علی لسان رسولہ صلی اللہ علیہ وسلم

ترجمہ

اور نسخ جائز ہے کتاب اور سنت سے اور جائز ہے ان دونوں میں سے ایک نسخ کا دوسرے سے ہمارے نزدیک اور شافعی رح نے فرمایا کہ جائز نہیں اس لئے کہ یہ طعن کا ذریعہ ہوگا اور ہم کہتے ہیں کہ نسخ حکم کی مدت کا بیان ہے اور رسول علیہ السلام کے لئے جائز ہے کتاب کے حکم کی مدت کو بیان کر دینا کیونکہ آپ مبین بنا کر مبعوث فرمائے گئے ہیں اور جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ متولی ہو جائے اس حکم کے بیان کا جس کو اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان پر جاری فرمایا۔

تشریح

پھر تلاوت اور حکم دونوں منسوخ ہوں یہ بھی جائز ہے اور ایک ہو جائے دوسرا نہ ہو یہ بھی جائز ہے کیونکہ نظم قرآنی کے دو حکم ہیں ۱۔ الفاظ جو جواز صلوٰۃ کا مدار ہے۔ ۲۔ احکام کا مدار ہے یعنی وجوب وحرمت وغیرہ کا یعنی معانی اور یہ دونوں مقصود ہیں تو جب مقصود ہیں تو ان میں سے ہر ایک میں احتمال ہے کہ اس کی مدت اور وقت کو بیان کر دیا جائے اسی کو مصنف رح فرماتے ہیں۔

ویجوز نسخ التلاوۃ والحکم جمیعا ویجوز نسخ احدھما دون الآخر لان للنظم حکمین جواز الصلوٰۃ وما ھو قائم بمعنی صیغتہ وکل واحد منھما مقصود بنفسہ فاحتمل بیان المدۃ و الوقت

ترجمہ

اور جائز ہے تلاوت اور حکم دونوں کا نسخ اور جائز ہے ان دونوں میں سے ایک کا نسخ نہ کہ دوسرے کا اس لئے کہ نظم کے دو حکم ہیں ایک جواز صلوٰۃ اور دوسرا وہ حکم جو اس کے صیغہ کے معنیٰ کے ساتھ قائم ہے اور ان میں سے ہر ایک مقصود بنفسہ ہے تو ہر ایک احتمال رکھے گا مدت

کے اور وقت کے بیان کرنے کا ۔

تشریح

پھر ہمارے نزدیک نص کے اوپر زیادتی بھی نسخ ہے بخلاف امام شافعی رح کے ہماری دلیل یہ ہے کہ زیادتی کی وجہ سے اصل مشروع اب حکم کا بعض حصہ ہے اور حقوق اللہ میں بعض کو وجود کا حکم ہی نہیں ملتا کیونکہ اللہ کا حق تجزی کے وصف کو قبول نہیں کرتا لہٰذا فجر کی ایک رکعت عدم کے درجہ میں ہوگی کیونکہ حق دو رکعتیں ہیں اسی طرح مظاہر نے کفارہ کے تیس روزے رکھے پھر وہ بیمار ہوگیا اور پھر تیس مسکینوں کو کھانا کھلایا تو جائز نہ ہوگا کیونکہ حق اللہ میں تجزی لازم آتی ہے تو یا تو پورے ساٹھ روزے رکھے ورنہ پھر ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائے ۔

تو بہر حال زیادت علی النص اگرچہ ظاہری اور لفظی اعتبار سے بیان ہے لیکن معنوی اعتبار سے یہ نسخ ہے (کما مر) اسی کو مصنف رح نے فرمایا ۔

والزیادةُ علی النص نسخ عندنا خلافاً للشافعی لان بالزیادة یصیر اصلُ المشروع بعضَ الحق وما للبعض حکم الوجود فیما یجب حقاً للہ تعالیٰ لانہ لا یقبل الوصفَ بالتجزی حتی ان المظاهرَ اذا مرِضَ بعد ما صامَ شهراً فاطعم ثلثین مسکیناً لم یجزہ فکانت الزیادة نسخاً من حیث المعنیٰ

ترجمہ

اور نص پر زیادتی ہمارے نزدیک نسخ ہے اختلاف ہے شافعی رح کا اس لئے کہ زیادتی کی وجہ سے اصل مشروع (مزید علیہ) حق کا بعض ہوگا اور بعض کو وجود کا حکم نہیں ہے اس حکم میں جو واجب ہو اللہ تعالیٰ کا حق بنکر اس لئے کہ اللہ کا حق تجزی کے وصف کو قبول نہیں کرتا یہاں تک کہ مظاہر جب بیمار ہوگیا تیس روزوں کے بعد پس اس نے تیس مسکینوں کو کھانا کھلادیا تو یہ اس کو کفایت نہیں کرے گا تو یہ ہوگی زیادتی نسخ معنی کے اعتبار سے ۔

تشریح

بہر حال جب زیادتی علی النص ہمارے نزدیک نسخ ہے اور نسخ قیاس یا خبر واحد سے جائز نہیں ہے تو خبر واحد کی وجہ سے فاتحہ کو نماز کا رکن قرار نہیں دیا جاسکتا کیونکہ یہ نص پر زیادتی ہے اور نص یہ ہے فاقرأوا ماتیسر من القرآن نیز بکر کی حد زنا میں کوڑوں کے ساتھ جلا وطن کرنا نہیں ہوسکے گا ورنہ خبر واحد سے کتاب اللہ پر زیادتی لازم آئے گی اسی طرح طواف زیارت میں طہارت کی شرط سے بھی اور کفارہ یمین وظہار کے غلام میں ایمان کی قید لگانا بھی نص پر زیادتی ہے نسخ ہے جو خبر واحد یا قیاس سے جائز نہیں ہے ۔ اسی کو مصنف رح نے فرمایا ۔

ولهذا لم یجعل علماؤنا رح قراءة الفاتحة رکناً فی الصلوة بخبر الواحد لانہ زیادةٌ

علی النص والواز یادۃ النفحۃ فی زنا البکر وزیادۃ الطہارۃ شرطاً فی طواف الزیارۃ وزیادۃ صفۃ الایمان فی رقبۃ الکفارۃ بخبر الواحد والقیاس ۔

ترجمہ اور اسی وجہ سے ہمارے علماء نے فاتحہ کی قرات کو نماز میں رکن قرار نہیں دیا خبر واحد سے اس لئے کہ یہ نص پر زیادتی ہے ۔ اور انکار کیا ہے (ہمارے علماء نے) جلاوطنی کی زیادتی کا حد بنا کر بکر کی زنا میں اور طہارت کی زیادتی کا طواف زیارت میں شرط بنا کر اور صفت ایمان کی زیادتی کا کفارہ کے غلام میں خبر واحد یا قیاس سے ۔ **تنبیہ** :۔ ضرورت نہ ہونے کی وجہ سے بہت اختصار سے کام لیا گیا ہے ۔

سبق نمبر ۵۲ سنن قولیہ سے فراغت کے بعد مصنف رح نے سنن افعالیہ کو بیان فرمایا ہے کہ سنن افعالیہ کی چار قسمیں ہیں مباح، مستحب، واجب، فرض، اول جیسے اکل وشرب کی عادات، مستحب جیسے تسمیہ قبل الوضوء، واجب جیسے سجود سہو، فرض جیسے نماز پنج گانہ وغیرہ، ایک قسم زلت ولغزش بھی ہے مگر اس کا اقتداء جائز نہیں ہے اور اس قسم میں یہ بھی ضروری ہے کہ خود صاحب واقعہ یا اللہ کی جانب سے اس کے زلت ہونے کی وضاحت ہو گئی ہو جیسے موسیٰ ؑ کا فرمان ھٰذا من عمل الشیطان اور ارشاد باری وَعَصٰیٓ اٰدَمُ رَبَّہٗ فَغَوٰی ۔ آپ کے جملہ افعال کے بارے میں اختلاف ہے لیکن جو شیخ ابوبکر جصاص رازی نے فرمایا ہے وہ صحیح ہے ۔ کہ جن افعال کے بارے میں ہمیں علم ہے کہ یہ آپ نے فرض یا مستحب وغیرہ کے طریقہ پر ادا کیا ہے اسی طرح ان کو ہم بھی کریں گے اور جہاں یہ معلوم نہ ہو سکے کہ کیا نوعیت ہے اور یہ بھی معلوم ہے کہ یہ آپ کے ساتھ مختص نہیں ہے تو ایسی جگہ ہم اس پر عمل کرینگے ۔ اور جب تک کوئی دلیل نہ آجائے اس کو ادنیٰ درجہ پر محمول کریں گے یعنی اباحت کے درجہ پر اسی کو مصنف رح نے فرمایا ۔

والذی یتصل بالسنن افعال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وھی اربعۃ اقسام مباح ومستحب وواجب وفرض وفیہا قسم اخر وھو الزلۃ لکنہ لیس من ھذا الباب فی شئی لانہ لا یصلح للاقتداء ولا یخلو عن الاقتران ببیان انہ زلۃ واختلف فی سائر افعالہ والصحیح ما قالہ الجصاص ان ما علمنا من افعال الرسول صلی اللہ علیہ وسلم واقعاً علی جہۃ نقتدی بہ فی ایقاعہ علی تلک الجہۃ وما لم نعلمہ علی ای جہۃ فعلہ فلنا فعلہ علی ادنی منازل افعالہ صلی اللہ علیہ وسلم وھو الاباحۃ لان الاتباع اصل فوجب التمسک بہ حتی یقوم دلیل خصوصہ بہ

ترجمہ اور جو بحث متصل ہے سنن (قولیہ) سے وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال ہیں اور یہ چار قسم پر ہیں، مباح، اور مستحب، اور واجب، اور فرض، اور ان میں سے ایک دوسری قسم ہے اور وہ زلت ہے، لیکن وہ اس باب میں کسی درجہ پر نہیں ہے، اس لئے کہ وہ اقتدار کئے جانے کی صلاحیت نہیں رکھتا اور یہ قسم خالی نہیں ہے اس بات کے بیان سے کہ یہ زلت ہے اور آپ کے تمام افعال کے بارے میں اختلاف ہے اور صحیح وہ ہے جس کے قائل جصاصؒ ہیں کہ جن افعال رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو ہم نے جان لیا کسی جہت پر واقع ہونے کو تو اس فعل کی اقتدار کی جائے گی اس کو اسی جہت پر واقع کرنے میں اور جس کو ہم نے نہیں جانا کہ کس جہت پر اس کو آپ نے کیا ہے تو ہم کو اس کے کرنے کا حق ہے آپ کے افعال کے مراتب میں سے ادنیٰ مرتبہ پر محمول کرکے اور وہ اباحت ہے اس لئے کہ اتباع اصل ہے اصل کے ساتھ تمسک واجب ہے، یہاں تک کہ قائم ہو جائے اس فعل کے خاص ہونے کی دلیل آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ۔

تشریح باب سنت کے ساتھ اس بحث کا بھی جوڑ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اجتہاد کا کیا حکم ہے؟ اگرچہ اس میں اختلاف ہے مگر ہمارے نزدیک صحیح یہ ہے کہ جب کوئی حادثہ در پیش ہوتا۔ اور وحی کے انتظار کے باوجود وحی نہ آئی اور تین دن گذر گئے تو وہاں آپ کو حکم تھا کہ اجتہاد سے فیصلہ صادر فرما دیں۔

پھر آپ کے اور دوسرے مجتہد کے اجتہاد میں یہ فرق ہے کہ اگر آپ کے اجتہاد میں خطاء واقع ہو گئی تو منجانب اللہ اس کی تلافی کر دیجاتی ہے بخلاف مجتہد کے جیسے آپ کے اور دیگر اولیاء کے الہام میں فرق ہے کہ آپ کا الہام حجت قطعیہ ہے، اور دوسروں کا الہام بشرطیکہ اصول شرع کے مخالف نہ ہو خود ان کے حق میں حجت ہے دوسروں کے حق میں نہیں ہے اسی کو مصنفؒ فرماتے ہیں۔

وَيَتَّصِلُ بِالسُّنَنِ بَيَانُ طَرِيقَةِ رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي اِظْهَارِ اَحْكَامِ الشَّرْعِ بِالْاِجْتِهَادِ وَاخْتُلِفَ فِي هٰذَا الْفَصْلِ وَالصَّحِيحُ عِنْدَنَا اَنَّهُ كَانَ يَعْمَلُ بِالْاِجْتِهَادِ اِذَا انْقَطَعَ طَمَعُهُ عَنِ الْوَحْيِ فِيمَا ابْتُلِيَ بِهِ وَكَانَ لَا يُقَرُّ عَلَى الْخَطَاءِ فَاِذَا اُقِرَّ عَلَى شَيْءٍ مِنْ ذٰلِكَ كَانَ ذٰلِكَ دَلَالَةً قَاطِعَةً عَلَى الْحُكْمِ بِخِلَافِ مَا يَكُونُ مِنْ غَيْرِهِ مِنَ الْبَيَانِ بِالرَّأْيِ وَهُوَ نَظِيرُ الْاِلْهَامِ فَاِنَّهُ حُجَّةٌ قَاطِعَةٌ فِي حَقِّهِ وَاِنْ لَمْ يَكُنْ فِي حَقِّ غَيْرِهِ بِهٰذِهِ الصِّفَةِ

ترجمہ:- اور سنن کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے طریقہ کا بیان اجتہاد کے ذریعہ احکام شرع ___ ___ ___ ___

کو ظاہر کرنے میں متصل ہے ، اور اصولین نے اس فصل میں اختلاف کیا ہے ، اور ہمارے نزدیک صحیح یہ ہے کہ آپ اجتہاد پر عمل فرماتے تھے جبکہ پیش آمدہ حادثہ میں وحی سے آپ کی امید منقطع ہو جاتی اور آپ خطاء پر برقرار نہیں رکھے جاتے تھے پس جب اس حکم میں سے کسی پر برقرار رکھے گئے تو یہ حکم کے درست ہونے پر دلیل قطعی ہوگی بخلاف اس اجتہاد کے جو آپ کے غیر کی طرف سے ہو یعنی رائے سے حکم کا بیان اور اجتہاد الہام کی نظیر ہے کہ الہام آپ کے حق میں (یعنی آپ کا الہام) حجت قطعی ہے اگرچہ الہام آپ کے غیر کے حق میں اس صفت پر نہیں ہے ۔

تشریح اور جو شرائع سابقہ کے احکام قرآن وحدیث میں وارد ہیں اور ان پر ان کو بیان کرنے کے بعد کوئی نکیر مذکور نہیں تو وہ احکام ہم پر لازم ہیں لیکن پہلی شریعتوں کے احکام ہونے کے اعتبار سے نہیں بلکہ ہماری شریعت کے احکام ہونے کے اعتبار سے اور گویا یہ بحث بھی باب السنۃ سے تعلق رکھتی ہے اسی کو مصنفؒ نے فرمایا

ومما يتّصلُ بسنة نبيّنا عليه السّلام شرائعُ من قبله والقولُ الصحيحُ فيه انّ ما قصّ اللّٰه تعالىٰ ورسوله منها من غير انكارٍ يلزمنا على انّه شريعة لرسولنا صلى اللّٰه عليه وسلم ۔

ترجمہ اور ان مباحث میں سے جو ہمارے نبی علیہ السلام کی سنت کے ساتھ متصل ہیں ان انبیاء کے احکام مشروعہ ہیں جو آپ سے پہلے تھے ۔ اور اس میں قول صحیح یہ ہے کہ جس کو اللہ اور اس کے رسول نے ان شرائع میں سے بغیر انکار کے بیان فرمایا ہے وہ ہم پر لازم ہیں اس بنا پر کہ وہ ہمارے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت ہے ۔

تشریح اب یہاں یہ بحث باقی رہ جاتی ہے کہ صحابیؓ کی تقلید کا کیا حکم ہے تو اس میں علماء کا اختلاف ہے ابو سعید بردعیؒ کہتے ہیں کہ قولِ صحابی خواہ مدرک بالقیاس ہو یا غیر مدرک بالقیاس ہو اسکی تقلید واجب ہے کیونکہ اس میں سماع اور توقیف کا احتمال ہے اور اگر بالفرض یہ ان کا قیاس بھی ہو تب بھی اصابتِ رائے میں جو ان کا مرتبہ ہو سکتا ہے وہ بعد والوں کا نہ ہوگا کیونکہ وہ احوال تنزیل کا مشاہدہ کئے ہوئے ہیں اور اسباب تنزیل سے واقف ہیں امام کرخی رح فرماتے ہیں کہ غیر مدرک بالقیاس میں ان کی تقلید کی جائے گی اور مدرک بالقیاس میں نہیں اور امام شافعیؒ کا قولِ جدید یہ ہے کہ مطلقاً تقلید نہ ہوگی ، مصنفؒ فرماتے ہیں ۔

ومايقع به ختمُ باب السُّنّة ۔ بابُ متابعة اصحاب رسول اللّٰه صلّى اللّٰه عليه وسلّم قال ابوسعيد البردعيّ تقليدُ الصحابي واجبٌ يُترك به القياسُ لاحتمال السماع والتوقيف ولفضل اصابتهم في نفس الرأي بمشاهدة احوال التنزيل ومعرفة اسبابه وقال ابوالحسن الكرخي لايجوز تقليدُ الصحابي الّا فيما لايُدرك بالقياس وقال الشافعي لايقلّد احدٌ منهم ۔

ترجمہ اور وہ بحث جس سے باب سنت کا اختتام واقع ہوتا ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب کی پیروی کا باب ہے ۔ ابو سعید بردعی رح نے فرمایا صحابی کی تقلید واجب ہے اس کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا جائے گا سماع اور توقیف کے احتمال کی وجہ سے اور نفس رائے (قیاس) میں ان کی درستگی کے زیادہ ہونے کی وجہ سے اور ابوالحسن کرخی رح نے فرمایا صحابی کی تقلید جائز نہیں مگر ایسے قول میں جو قیاس سے نہ جانا جاسکتا ہو ۔ اور شافعی رح نے فرمایا کہ ان میں سے کسی کی تقلید نہیں کی جائے گی ۔

تشریح یہاں یہ بات ذہن نشین کرلینا بھی ضروری ہے کہ تقلید صحابی رض میں یہ اختلاف کب ہے؟ تو اس کے لئے دو شرطیں ذہن میں رکھئے ۱ کسی صحابی نے کوئی بات کہی اور دوسرے صحابی سے اس میں کوئی اختلاف ثابت نہو ورنہ اگر اختلاف ثابت ہوگیا تو پھر بالاتفاق تقلید واجب نہیں ہے بلکہ مجتہد کو حق ہوگا کہ ان دونوں میں سے جس پر چاہے عمل کرے ۲ یہ بات بھی ثابت نہو سکی ہو کہ یہ قول دوسرے صحابہ تک پہونچا اور وہ اس پر خاموش رہے، تب یہ اختلاف مذکور ہے ورنہ اگر یہ صورت ہو جو مذکور ہوئی ہے تو بالاجماع تقلید واجب ہوگی کیونکہ یہ اجماع صحابہ رض کے درجہ میں ہے ۔

دوسرا مسئلہ یہاں یہ ہے کہ اگر کسی مسئلہ میں صحابہ رض نے اختلاف کیا ہو اور چند اقوال ہوگئے ہوں تو حق انہیں اقوال میں منحصر ہے لہذا بعد کے مجتہد کے لئے جائز نہیں کہ ان اقوال کے علاوہ کوئی اور قول اختیار کرے بلکہ اس کے لئے ضروری ہے کہ انہیں میں سے دلائل کی روشنی میں کسی ایک کو ترجیح دے ۔ اور جس طرح قیاسوں کے تعارض کی صورت میں ان میں سے کوئی ساقط نہیں ہوتا بلکہ مجتہد کو اختیار ہوتا ہے کہ اپنی نظر و فکر سے کسی پر بھی عمل کرے یہی حال اقوال صحابہ رض کے تعارض کا ہے ۔

پھر یہاں ایک مسئلہ تقلید تابعی کا ہے تو جو تابعی ایسا ہو جنکا فتوی دور صحابہ میں مروج ہوا اور ان میں سے کسی نے صحابہ رض سے فتوی میں مزاحمت کی ہو جیسے قاضی شریح رح نے حضرت علی رض سے مزاحمت کی تھی کہ بیٹے کی گواہی باپ کے حق میں غیر مقبول ہے تو ایسے تابعی کے بارے میں دو قول ہیں، بعض نے کہا تقلید ہوگی اور بعض نے کہا کہ تقلید نہیں کی جائے گی اور یہی امام صاحب رح سے ظاہر الروایہ ہے ۔

وهذا الخلافُ في كل ما ثبت عنهم من غير اختلافٍ بينهم ومن غير ان يثبتَ ان بلغ غيرَ قائله فسكت مسلِّمًا لهٗ وامّا ان اختلفوا في شئٍ فالحقُّ لا يعدُو اقاويلهم ولا يسقط البعضُ بالبعضِ بالتعارض لانه تعيّنَ وجهُ الرأي لمّا لم يجرِ المحاجّةُ بينهم بالحديث فحلّ محلَّ القياس وامّا التابعيُّ فان زاحَمَهُم في الفتوىٰ يجوزُ تقليدُهٗ عند بعض مشائخنا رحمهم الله خلافًا للبعض

ترجمہ:۔ اور یہ اختلاف ہر ایسے قول میں ہے جو ان سے بغیر کسی اختلاف کے ثابت ہو اور بغیر اسکے

کہ یہ بات ثابت ہو کہ وہ قول پہنچا ہو اس کے قائل کے غیر کو پس وہ خاموش ہو گیا ہو درانحالیکہ اس کو تسلیم کرنے والا ہے اور بہرحال اگر انہوں نے کسی شئ کے بارے میں اختلاف کیا تو حق ان کے اقوال سے متجاوز نہ ہوگا اور بعض بعض کی وجہ سے ساقط نہ ہوگا تعارض کی وجہ سے۔ اس لئے کہ قیاس کا پہلو متعین ہو گیا جب کہ ان کے درمیان حدیث مرفوع سے محاجہ جاری نہیں ہوا تو وہ (قول صحابی) قیاس کے درجہ میں آگیا اور بہرحال تابعی پس اگر وہ مزاحم ہوا ہو صحابہ سے فتوے میں تو اس کی تقلید جائز ہے ہمارے بعض مشائخ کے نزدیک اختلاف ہے بعض کا۔

سبق نمبر ۵۳ بَابُ الاِجْمَاع

اجماع کن حضرات کا شمار کیا جاتا ہے اور وہ شرعاً قابلِ قبول ہوتا ہے تو اس میں اختلاف ہے بعض حضرات نے صحابہؓ کی قید لگائی ہے جیسے داؤد ظاہری وغیرہ، اور امام مالکؒ نے اہلِ مدینہ کی اور فرقہ زیدیہ اور رامامیہ نے آلِ رسول کی مگر ہمارے نزدیک ہر زمانہ کے مجتہدین کا اجماع صحیح ہے البتہ یہ شرط ہے کہ وہ عادل ہوں اور اہلِ اجتہاد میں سے ہوں تعداد انکی کتنی ہے یہ کچھ شرط نہیں ہے، اور اسی قول پر مر جانا بھی شرط نہیں ہے بلکہ ان کے مرنے سے پہلے بھی اس کو اجماع کہا جائے گا۔ اور جو لوگ اہلِ ہویٰ ہیں جیسے شیعہ ان کا اختلاف مضر نہیں خصوصاً اس امر کے سلسلہ میں جس میں ان کو اہلِ ہویٰ کہا گیا ہے۔

اور جو عوام کالانعام ہیں ان کا اختلاف اگر ایسے امر میں ہو جس میں اجتہاد کا دخل نہ ہو تو معتبر ہوگا اور پھر اجماع منعقد نہ ہو سکے گا۔ ورنہ امور اجتہادیہ میں ان کا اختلاف اجماع کے لئے معتبر نہ ہوگا۔ یہاں تک کی عبارت ملاحظہ ہو۔

اختلف النَّاسُ فِيمَن يَنعقدُ بِهِم الاجماعُ قال بعضهم لا اجماعَ اِلّا للصّحابةِ وقال بعضهم لا اجماعَ الّا لاهل المدينةِ وقال بعضهم لا اجماعَ الّا لِعِترةِ الرسولِ صلى الله عليه وسلم والصحيحُ عندنا ان اجماعَ علماءِ كلِّ عصرٍ من اهل العدالةِ والاجتهادِ حجةٌ ولا عبرةَ بقلّةِ العلماءِ و كثرتِهم ولا بالثباتِ علىٰ ذلك حتى يموتوا ولا بمخالفةِ اهل الهوىٰ فيما نُسبوا به الى الهوىٰ ولا بمخالفةِ من لا رأيَ له فى البابِ الا فيما يستغنى عن الرأىِ۔

ترجمہ لوگوں نے اختلاف کیا ہے ان حضرات کے سلسلہ میں جن سے اجماع منعقد ہوتا ہے ان میں سے بعض نے کہا ہے کہ اجماع نہیں ہے مگر صحابہ کا اور کہا ان میں سے بعض نے کہ اجماع نہیں ہے مگر اہل مدینہ کا اور کہا ان میں سے بعض نے کہ اجماع نہیں ہے مگر آلِ رسول کا۔ اور ہمارے نزدیک

نتیجہ یہ ہے کہ ہر زمانہ کے علماء کا اجماع اہل عدالت واجتہاد میں سے حجت ہے اور علماء کی قلت اور ان کی کثرت کا اعتبار نہیں ہے اور نہیں اعتبار ہے اس اجماع پر برقرار رہنے کا۔ یہاں تک کہ وہ مرجائیں۔ اور نہیں اعتبار ہے اہل ہوی کی مخالفت کا اس امر میں جس میں وہ ہوی کی جانب منسوب کئے گئے ہیں اور نہیں اعتبار ہے ان لوگوں کی مخالفت کا جن کے لئے اس باب میں رائے نہیں ہے مگر اس امر میں جو رائے سے مستغنی ہو۔ تنبیہ:۔ بر بناء اختصار ہم نے تفصیلات کو ترک کر دیا ہے۔

تشریح

پھر اجماع کے مختلف درجات ومراتب ہیں اول درجہ صحابہؓ کا وہ اجماع ہے جو تصریحی ہو کہ ہم نے اس پر اجماع کرلیا، اور دوسرا درجہ صحابہؓ کا وہ اجماع ہے کہ بعض کی جانب سے صراحت ہو اور باقی حضرات کی جانب سے سکوت ہو۔ کیونکہ تقریر حکم پر نص کی دلالت زیادہ واضح ہے اور سکوت کی کم ہے۔

پھر ثالثاً تابعین کا اجماع یا تو ایسے قول پر ہوگا کہ پہلے اس قول کے مخالف کسی کا قول نہیں گذرا یا ایسا ہوگا کہ اقوال مختلف تھے جن میں سے تابعین نے کسی ایک قول پر اجماع کیا ہے تو گویا یہاں پہلے اس اجماع کے مخالف قول گذر چکا ہے تو دوسرے اجماع کے بارے میں بعض حضرات نے کہا ہے کہ یہ اجماع نہیں ہوا کیونکہ اگر وہ زندہ ہوتا تو اس کی مخالفت انعقاد اجماع کے لئے مضر ہوتی۔

تو اب بھی یہی حکم ہوگا کیونکہ مرنے سے کسی کا قول باطل نہیں ہوتا ورنہ جملہ مذاہب باطل ہو گئے ہوتے۔
مگر ہمارے نزدیک یہ اجماع کی دونوں صورتیں درست ہیں اور دونوں صورتوں میں اجماع منعقد ہو جائے گا۔
مگر اجماع کی یہ پہلی صورت حدیث مشہور کے درجہ میں ہے اور دوسری خبر واحد کے درجہ میں ہے پھر جو اجماع سلف بطریق تواتر منقول ہو وہ حدیث متواتر کے درجہ میں ہے اور جو بطریق آحاد منقول ہو وہ خبر واحد کے درجہ میں ہے۔

پھر اجماع بذات خود یقین کو واجب کرتا ہے لیکن اصول کے طریقہ میں اگر آحاد کا طریقہ آگیا تو پھر اجماع خبر واحد کے درجہ میں ہوگا اور اب یہ صرف عمل کو واجب کرے گا نہ کہ علم کو اور اب بھی اس کو قیاس پر مقدم رکھا جائیگا۔
اب عبارت ملاحظہ ہو۔

ثم الاجماعُ على مراتبَ فالاقوى اجماعُ الصحابةِ نصًّا لانه لاخلافَ فيه ففيهم اهل المدينة وعترةُ الرّسولِ صلی اللہ علیہ وسلم ثُمّ الذی ثبت بنص بعضهم وسكوت الباقينَ لان السكوتَ فی الدلالةِ على التقريرِ دون النصِ ثم اجماعُ مَنْ بعدَ الصحابة على حكمٍ لم يظهر فيه قولُ من سبقهم مخالفًا ثم اجماعهم على قول سبقهم فيه مخالفٌ فقد اختلف العلماءُ فی هذا الفصل فقال بعضهم هذا لايكون اجماعًا لان موت المخالف لا يُبطلُ قولَه وعندنا اجماعُ علماء كل عصرٍ حجة فيما سبق فيه الخلافُ وفيما لم يسبق لكنّه فيما لم يسبق فيه الخلافَ بمنزلةِ المشهورِ من الحديثِ وفيما سبقَ

فیہ الخلاف بمنزلۃ الصحیح من الاحاد واذا انتقل الینا اجماع السلف باجماع علماء کل عصر علی نقلہ کان فی معنی نقل الحدیث المتواتر واذا انتقل الینا بالافراد کان کنقل السنۃ بالاحاد وھو یقین باصلہ لکنہ لما انتقل الینا بالاحاد اوجب العمل دون العلم وکان مقدمًا علی القیاس

ترجمہ پھر اجماع چند مراتب پر ہے پس سب سے زیادہ قوی صحابہ کا وہ اجماع ہے جو صراحۃً ہو اس لئے کہ اس میں کسی کا کوئی اختلاف نہیں ہے پس صحابہ میں اہل مدینہ اور آل رسول صلی اللہ علیہ وسلم ہیں پھر وہ اجماع ہے جو ان میں سے بعض کی صراحت سے اور باقی حضرات کے سکوت سے ثابت ہو اس لئے کہ سکوت دلالت کرنے میں تقریر حکم پر نص سے کمتر ہے پھر ان لوگوں کا (تابعین کا) جو صحابہ کے بعد ہیں ایسے حکم پر جس میں ان لوگوں کا قول ظاہر نہوا ہو جو ان کے (تابعین کے) مخالف ہو، پھر تابعین کا اجماع ہے ایسے قول پر کہ مقدم ہوچکا ہے جس میں ان کے مخالف قول پس علمار نے اس آخری فصل میں اختلاف کیا ہے پس بعض نے فرمایا کہ یہ اجماع نہو گا اسلئے کہ مخالف کی موت اس کے قول کو باطل نہیں کرے گی ۔

اور ہمارے نزدیک ہر زمانہ کے علمار کا اجماع حجت ہے اس قول میں جس میں اختلاف مقدم ہوچکا ہو اور اس میں جس میں اختلاف مقدم نہوا ہو لیکن اجماع اس قول میں جس میں اختلاف مقدم نہ ہوا ہو وہ حدیث مشہور کے درجہ میں ہے ، اور جس میں اختلاف مقدم ہوچکا ہو وہ اس حدیث صحیح کے درجہ میں ہے جو واحد ہو اور جبکہ منتقل ہو ہم تک (تواتر کے طریقہ پر) سلف کا اجماع ہر زمانہ کے علمار کے اجماع کے ساتھ اس کی نقل پر تو وہ حدیث متواتر کی نقل کے معنیٰ میں ہے اور جب اجماع منتقل ہو ہم تک آحاد کے طریقہ پر تو وہ اجماع خبر واحد کی نقل کے مثل ہے اور اجماع اپنی اصل کے اعتبار سے یقین ہے لیکن جب ہم تک آحاد کے ساتھ منتقل ہو تو وہ عمل کو واجب کریگا نہ کہ علم کو اور اجماع قیاس پر مقدم ہوگا ۔

سبق نمبر ۵۴ بَابُ القِیَاس

اس باب میں پانچ چیزیں خصوصیت سے مذکور رہوں گی ۱ قیاس کی تعریف ۲ قیاس کی شرط ۳ رکن قیاس ۴ حکم قیاس ۵ علل مؤثرہ پر شوافع کی جانب سے وارد شدہ اعتراض کا جواب ۔

مصنفؒ نے سب سے پہلے قیاس کی تعریف بیان کی کہ قیاس کے لغوی معنی اندازہ کرنا اور ناپنا جیسے بولا جاتا ہے قس النعل بالنعل یعنی اس کو دوسرے جیسا بنا دو اور فقہار جب اصل کا حکم فرع کے لئے ثابت کرتے ہیں تو وہ اس کو قیاس کے نام سے موسوم کرتے ہیں کیونکہ انہوں نے حکم اور علت کے اندر فرع کو اصل سے ناپا ہے ۔

شرط قیاس:- قیاس کی چار شرطیں ہیں دو عدمی اور دو وجودی وہ دو جو عدمی ہیں ان میں سے پہلی شرط یہ ہے کہ مقیس علیہ یعنی اصل کسی دوسری نص سے اس حکم کے ساتھ مخصوص نہو ورنہ قیاس صحیح نہو گا جیسے حضرت خزیمہ رض کہ انکی تنہا شہادت معاملات میں معتبر ہے اور اس میں فقط یہ مخصوص ہیں لہذا دوسرے حضرات کو خواہ وہ خلفاء راشدین ہی کیوں نہوں ان پر قیاس نہیں کیا جائے گا ۔

شرط دوم :- مقیس علیہ خود خلاف قیاس نہو ورنہ قیاس صحیح نہو گا جیسے قہقہہ سے وضو کا ٹوٹنا خلاف قیاس ہے لہذا اس پر کسی کو قیاس کرنا صحیح نہو گا ۔

شرط ثالث :- یہ وجودی دو شرطوں میں سے پہلی شرط ہے جس میں چار پرزے ہیں بالفاظ دیگر بظاہر یہ ایک شرط ہے اور حقیقت میں یہ چار شرطیں ہیں ۱ اصل کا جو حکم فرع کی جانب آیا ہے وہ حکم شرعی ہو ۔ ۲ حکم شرعی بلا تغیر و تبدل منتقل ہوا ہو ۳ اصل اور فرع آپس میں ایک دوسرے کی نظیر ہوں ۴ فرع کے اندر خود حکم نص سے ثابت نہو ورنہ پھر قیاس صحیح نہو گا ۔

لھذا خمر کے علاوہ بقیہ شرابوں کو خمر کے نام سے موسوم کرنے کے لئے ان کا خمر پر قیاس صحیح نہو گا کیونکہ یہ حکم شرعی نہیں بلکہ لغوی ہے کما ثبت من الشرط الاول ۔ مسلمان اگر ظہار کرے تو کفارہ سے حرمت ختم ہو جاتی ہے ۔ اور اگر ذمی ظہار کرے تو چونکہ وہ کفارہ کا اہل نہیں ہے اسوجہ سے کہ کفارہ عبادت ہے اور کفار عبادت کے اہل نہیں ہیں لہذا ذمی میں حرمت ہمیشہ رہے گی لہذا ہم نے کہا کہ ذمی کا ظہار جائز نہیں ہے مگر امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ذمی کا ظہار جائز ہے مسلم پر قیاس کرتے ہوئے ۔

ہم نے جواب دیا کہ یہاں شرط ثانی مفقود ہے کیونکہ حکم شرعی بدل کر فرع کے اندر ثابت ہو گا کیونکہ اصل میں حرمت موقتہ ہے اور فرع میں حرمت مؤبدہ ہے لہذا اس شرط کے مفقود ہونے کیوجہ سے قیاس صحیح نہو گا کما علم من الشرط الثانی ، اسی طرح اگر روزہ کی حالت میں کوئی بھول کر کھا پی لے تو روزہ نہیں ٹوٹتا اور اگر زبردستی یا خطاءً کھائے تو روزہ ٹوٹ جائے گا اور آخری دونوں کا اول پر قیاس صحیح نہیں ہو گا کیونکہ شرطِ ثالث مفقود ہے کیونکہ فرع اصل کی نظیر نہیں بلکہ اصل سے گھٹیا ہے کیونکہ اصل کا عذر من جانب اللہ ہے اور فرع کے عذر میں بندہ کا دخل ہے لہذا قیاس صحیح نہیں ہو گا کیونکہ مقیس علیہ اور مقیس میں نظیر ہونے کا پہلو ختم ہے کما علم من الشرطِ الثالث ۔

کفارۂ ظہار اور کفارۂ یمین میں غلام معتق کا مؤمن ہونا شرط نہیں ہے کفارۂ قتل میں یہ شرط ہے امام شافعیؒ نے اس کو قتل پر قیاس کیا ہے اور یہاں بھی رقبہ مؤمنہ کی شرط لگائی ہے ۔

ہم نے کہا کہ قیاس صحیح نہیں کیونکہ قیاس جب صحیح ہوتا کہ فرع کو بیان کرنے میں خود نص نہوتی اور یہاں نص موجود ہے لہذا پھر قیاس نہو گا اور اس کو مطلق ہی رکھا جائے گا ، اسی طرح صدقات یعنی کفارات کا صرف کرنا کفار کیجانب صحیح ہے مگر امام شافعی رح نے فرمایا کہ جائز نہیں انہوں نے اس کو زکوٰۃ پر قیاس کیا ہے ۔ ہم نے کہا کہ یہ قیاس صحیح نہیں کیونکہ فرع کے اندر نص موجود ہے جو ایمان کی قید سے مطلق ہے لہذا پھر قیاس صحیح نہو گا اسکے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں

باب القياس

وهو يشتمل على بيان نفس القياس وشرطه وركنه وحكمه ودفعه اما الاول فالقياس هو التقدير لغة يقال قس النعل بالنعل اى قدّره به واجعله نظيرا للآخر والفقهاء اذا اخذوا حكم الفرع من الاصل سمّوا ذلك قياسا لتقديرهم الفرع بالاصل فى الحكم والعلة ۔

ترجمہ یہ قیاس کا باب ہے اور یہ مشتمل ہے نفسِ قیاس کے بیان پر اور اس کی شرط پر اور اس کے رکن پر اور اس کے حکم پر اور اس کے دفع پر، بہر حال پس قیاس باعتبار لغت وہ اندازہ کرنا ہے قِس النعل بالنعل یعنی اس کو اس کے ساتھ ناپ دے اور اس کو دوسرے کی نظیر بنا دے اور فقہاء جب اصل سے فرع کا حکم لیتے ہیں تو اس کا نام قیاس رکھتے ہیں ان کے ناپ دینے کی وجہ سے فرع کو اصل کے ساتھ حکم اور علت میں ۔

واما شرطه فان لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه بنص آخر كقبول شهادة خزيمة رض وحده كان حكما ثبت بالنص اختصاصه به كرامة له وان لا يكون الاصل معدولا به عن القياس كايجاب الطهارة بالقهقهة فى الصلوٰة

ترجمہ اور بہر حال قیاس کی شرط یہ ہے کہ اصل اپنے حکم کے ساتھ دوسری نص کے سبب سے مخصوص نہ ہو جیسے تنہا خزیمہ رض کی شہادت کو قبول کرنا ایسا حکم ہے کہ نص سے اس حکم کا انہیں کے ساتھ مخصوص ہونا ثابت ہے ان کے اعزاز کی غرض سے اور (دوسری شرط یہ ہے کہ) اصل قیاس سے ہٹی ہوئی نہ ہو جیسے نماز میں قہقہہ کی وجہ سے طہارت کا واجب ہونا ۔

وان يتعدّى الحكم الشرعى الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه فلا يستقيم التعليل لاثبات اسم الخمر لسائر الاشربة لانه ليس بحكم شرعى ولا لصحة ظهار الذمى لكونه تغييرا للحرمة المتناهية بالكفارة فى الاصل الى اطلاقها فى الفرع عن الغاية ولا لتعدية الحكم من الناسى فى الفطر الى المكره والخاطى لانّ عذرهما دون عذره فكان تعديته الى ماليس بنظيره ولا لشرط الايمان فى رقبة كفارة اليمين والظهار وفى مصرف الصدقات لانه تعدية الى ما فيه نصّ بتغييره

ترجمہ اور (تیسری شرط یہ ہے کہ) وہ حکم شرعی جو نص سے ثابت ہو بعینہ اس فرع کی جانب متعدی ہو جو اس کی نظیر ہے اور اس میں کوئی نص نہ ہو تو تعلیل درست نہ ہوگی خمر کا نام ثابت کرنے کے لئے تمام شرابوں کے لئے

اس لئے کہ یہ حکم شرعی نہیں ہے اور تعلیل صحیح نہیں ہے، ذمیؒ کے ظہار کی صحت کے لئے تعلیل کے ہونے کی وجہ سے اس حرمت کی تبدیلی جو اصل میں کفارہ سے ختم ہو جاتی ہے حرمت کے مطلق ہونے کی جانب کسی مدت سے فرع کے اندر اور تعلیل درست نہیں ہے حکم کے متعدی کرنے کے لئے ناسی سے فطر کے اندر مکرہ اور خاطی کی جانب اس لئے کہ ان دونوں کا عذر ناسی کے عذر سے کم ہے تو ہو جائے گا حکم کا تعدیہ اس فرع کی جانب جو اصل کی نظیر نہیں ہے۔
اور تعلیل صحیح نہیں ہے ایمان کی شرط کے لئے کفارۂ یمین اور ظہار کے غلام میں اور مصرفِ صدقات میں اس لئے کہ یہ تعدیہ ہے ایسی فرع کی جانب جس میں نص ہے حکم کے متغیر کرنے کے ساتھ ساتھ۔

تشریح قیاس کی تعریف علماء نے مختلف عبارات میں کی ہے جس کو اصول الفقہ ص۲۸۵ پر دیکھا جا سکتا ہے اختصاراً ہم نے اس سے تعرض نہیں کیا، قیاس کے معنی لغوی اور شرعی کے درمیان مناسبت ظاہر ہے۔

شرط اول کو بیان کرتے ہوئے جو مصنفؒ نے مخصوصاً بحکمہ بنص آخر الخ کہا ہے تو خصوص بمعنی تفرد ہے صیغۂ عام سے تخصیص کے معنی میں نہیں ہے اور بحکمہ کی باء خصوص کا صلہ ہے اور ضمیر کا مرجع اصل ہے اور بنص کی باء برائے سبب ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک اعرابی سے گھوڑا خریدا اور اس کو ساتھ لے کر چلے تا کہ اس کو ثمن دیدیں اس نے پیچھے ہو کر آنیوالے لوگوں سے گھوڑے کا بھاؤ کر لیا اور ان لوگوں کو پہلے قصہ کا علم نہ تھا تو اعرابی نے حضرتؐ کو کہا کہ اگر آپ کو خریدنا ہو تو بتاؤ ورنہ میں ان کو بیچ دیا حضرتؐ نے فرمایا تم یہ کیا کہہ رہے ہو گھوڑا میں خرید چکا ہوں اعرابی نے کہا گواہ لاؤ حضرت خزیمہؓ جو بوقت شراء موجود نہیں تھے اور اب حاضر تھے گواہی دیدی تو اس گواہی کی وجہ سے حضرت خزیمہؓ کی گواہی دو شخصوں کی گواہی کے قائم مقام کر دیگئی اور یہ خزیمہؓ کے لئے ایک اعزازی سرٹیفکٹ ہے جو انہیں کے ساتھ خاص ہے۔

سبق نمبر ۵۵ (شرط رابع)

چوتھی شرط یہ ہے کہ تعلیل کے بعد اصل کا حکم اپنے حال پر باقی رہے اور اس کے لغوی مفہوم میں تغیر نہو کیونکہ جس طرح فرع منصوص کے حکم میں تغیر باطل ہے اسی طرح اصل منصوص کے حکم میں بھی قیاس سے تغیر باطل ہے یہ چوتھی شرط ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اصل حکم میں تعلیل سے تغیر نہو۔

اب شوافع کی جانب سے یہاں کچھ اعتراضات وارد ہوتے ہیں مصنفؒ ان کا جواب دیں گے

سوال ۱:- لا تبیعوا الطعام بالطعام الا سواءً بسواءٍ اس میں آپ نے علتِ ربوا قدر اور جنس نکال کر قلیل میں کمی بیشی کو جائز قرار دیدیا اور یہ تعلیل سے حکم نص میں تغیر ہے جس کو آپ باطل قرار دے رہے ہیں۔

جواب:- یہ تغیر نص ہی کیوجہ سے یعنی دلالۃ النص سے ہے نہ کہ تعلیل کی جسکی تفصیلی بحث ص۔۔ پر گذر چکی ہے۔

سوال ۲ :۔ حدیث میں آیا ہے کہ پانچ اونٹ میں ایک بکری زکوٰۃ میں دو جس کی تفاصیل ہدایہ میں موجود ہیں مگر آپ نے اس کی یہ علت نکالی کہ فقیر کی حاجت روائی شارع کا منشأ ہے جو بکری سے بھی پورا ہو جاتا ہے لہٰذا جس چیز سے بھی یہ منشأ پورا ہو جائے اس کا ادار کرنا جائز ہوگا اسی وجہ سے آپ نے بجائے بکری کے اس کی قیمت ادار کرنے کو جائز کہا ہے حالانکہ یہ نص کے حکم میں کھلی ہوئی تبدیلی ہے ؟

جواب :۔ خاص بکری سے قیمت کی جانب انتقال تعلیل کی وجہ سے نہیں بلکہ دلالۃ النص کیوجہ سے ہے کیونکہ باری تعالیٰ نے تمام بندوں بلکہ تمام مخلوقات کے رزق کا وعدہ فرما رکھا ہے ۔ اور بندوں کی ضروریات ایک ہی چیز میں منحصر نہیں بلکہ مختلف انواع کی ضروریات ہیں جن کو پورا کرنے کی سہولت قیمت سے ہے اس لئے یہ تبدیلی وتغیر نص سے ثابت ہے ۔ اس پر یہ سوال نہ کیا جائے کہ پھر فقراء کو مالداروں نے رزق دیا ہے نہ کہ اللہ نے ؟

کیونکہ اللہ نے اغنیاء پر مال میں سے جو مقرر حصہ واجب کیا ہے وہ اپنے لئے کیا ہے پھر اپنے حق کو اس نے فقراء پر صرف کرنے کا حکم فرمایا کیونکہ وہ تو بے نیاز ہے اس لئے اولاً فقراء کا قبضہ بطور نیابت ہے پھر اس کا ان کے پاس دوام اپنے لئے قبضہ ہے ۔

سوال ۳ :۔ جب یہ تبدیلی نص کیوجہ سے ہوئی ہے تو پھر آپ کی تعلیل لغو ہے اس سے کیا فائدہ ہوا ؟

جواب :۔ اس کا فائدہ یہ ہوا کہ بکری کے عوض جو کچھ دیا جائے اس میں یہ صلاحیت ضروری ہے کہ اس کو فقیر پر صرف کیا جا سکے لہٰذا چوپایہ پر فقیر کو بٹھانے سے زکوٰۃ ادار نہ ہوگی کیونکہ قبضہ فقیر مفقود ہے جو دو قبضوں کے قائم مقام ہوا کرتا ہے

سوال ۴ :۔ حدیث میں آیا ہے کہ ناپاک کپڑے کو پانی سے دھویا جائے کما وقع ثم اغسلیہ بالماء مگر آپ نے علت نکال کر کہا کہ ہر وہ بہنے والی چیز جو ناپاکی کو زائل کر سکے اس کے ذریعہ سے کپڑا پاک ہو جائے گا اس میں بھی تعلیل سے نص کے حکم کو بدل دیا گیا ہے ۔

جواب :۔ یہ تبدیلی تعلیل سے نہیں بلکہ نص ہی سے ثابت ہے کیونکہ اصل مقصود ازالہ نجاست ہے اور ازالہ کا ایک عمدہ ذریعہ پانی بھی ہے اس لئے پانی کا خصوصاً ذکر کیا گیا ہے

سوال ۵ :۔ حدیث میں آیا ہے کہ تکبیر سے نماز شروع کرو مگر آپ نے تعلیل سے غیر تکبیر سے بھی نماز کے افتتاح کو جائز قرار دیا ہے جس کی تفصیل ہدایہ میں مذکور ہے ؟

جواب :۔ یہاں بھی وہی سابق جواب ہے کہ اصل مقصود اللہ کی تعظیم ہے جو ان الفاظ سے بھی ادار ہو جاتی ہے جو ہم نے ذکر کئے ہیں اور حدیث میں تکبیر کا خصوصاً اس لئے ذکر ہے کہ وہ بھی تعظیم کا ایک فرد ہے ۔

سوال ۶ :۔ حدیث میں کفارہ صرف جماع کے ساتھ وارد ہے مگر تم نے تعلیل کے ذریعہ اکل وشرب کے اندر بھی کفارہ کو واجب کر دیا ۔

جواب :۔ اس کا بھی وہی سابق جواب ہے کہ کفارہ کا سبب عمداً بلا عذر افطار ہے جماع بھی جسکا ایک فرد ہے بہرحال ہماری تعلیل سے محل میں بذات خود کوئی تغیر نہیں ہوا کیونکہ وہ بدستور محل صالح برقرار ہے ۔

ہماری قبضہ کے اندر گذشتہ تقریر سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ انما الصدقات للفقراء الخ میں لام تملیک کا نہیں بلکہ عاقبت کا ہے، اس تقریر سے امام شافعی رح کا یہ فرمان غلط ثابت ہوگا کہ زکوٰۃ مصارفِ مذکورہ کا حق ہے لہذا تمام اصناف کو دیا جانا ضروری ہے ہم نے کہا کہ یہ ان کا حق نہیں بلکہ اللہ کا حق ہے یہ اپنی حاجت کے سبب اس کے مصارف شمار ہوئے ہیں ۔

اوران کا حال ایسا ہے جیسے نماز میں کعبہ کا کہ پورا کعبہ بھی قبلہ ہے اور اس کا ہر ہر جزء بھی قبلہ ہے جس جزء کی جانب نماز پڑھی جائے جائز ہے اسی طرح ان میں سے سب کو دیا جائے تب بھی جائز ہے اور بعض کو دیا جائے تب بھی جائز اس کے بعد عبارت ملاحظہ ہو ۔

والشرطُ الرابعُ ان یبقیٰ حکمُ الاصلِ بعدَ التعلیلِ علی ما کان قبلہٗ لانَّ تغییرَ حکمِ النَّصِّ فی نفسہٖ بالرأیِ باطلٌ کما ابطلناہُ فی الفروعِ وانما خصّصنا القلیلَ من قولہٖ علیہ السلام لاتبیعوا الطعامَ بالطعامِ الا سواءً بسواءٍ لان استثناءَ حالۃِ التساوی دلَّ علی عمومِ صدرہٖ فی الاحوال ولن یثبتَ اختلافُ الاحوالِ الّا فی الکثیرِ فصار التغییرُ بالنص مصاحباً للتعلیلِ لابہٖ ۔

ترجمہ اور چوتھی شرط یہ ہے کہ اصل کا حکم تعلیل کے بعد پہلی حالت میں باقی رہے اس لئے کہ نص کے حکم فی نفسہ تغییر رائے سے باطل ہے جیسا کہ ہم اس تغییر کو فروع کے اندر باطل قرار دے چکے ہیں اور ہم نے قلیل کو خاص کیا ہے نبی علیہ السلام کے فرمان لاتبیعوا الطعامَ بالطعامِ الا سواءً بسواءٍ سے اس لئے کہ تساوی کی حالت کا استثناء اس کے صدر (شروع) کے عموم پر دال ہے احوال میں اور احوال کا اختلاف ہرگز ثابت نہ ہوگا مگر کثیر میں تو تغییر نص کی وجہ سے ہوا ہے (وہ تغیّر بالنص حسنِ اتفاق سے) تعلیل کی غرض کے موافق ہوگیا تغیّر نص کی وجہ سے نہیں ہوا ہے ۔

وکذلک جوازُ الابدالِ فی بابِ الزکوٰۃ ثبت بالنصِّ لا بالتعلیلِ لانَّ الامرَ بانجازِ ما وعدَ للفقراءِ رزقاً لھم مما اوجبَ لنفسہٖ علی الاغنیاءِ من مالٍ مسمًّی لایحتملہٗ مع اختلافِ المواعیدِ یتضمنُ الاذنَ بالاستبدالِ فصار التغییرُ بالنص مجامعاً للتعلیلِ لابہٖ ۔

ترجمہ اور ایسے ہی باب زکوٰۃ میں تبدیلی کا جواز نص سے ثابت ہوا ہے نہ کہ تعلیل سے اس لیے کہ فقراء کے لئے رزق کے وعدہ کے ایفاء کا حکم (یعنی وہ ایفاء موعود) جو اللہ نے مالداروں پر اپنے لئے واجب کیا ہے یعنی مال مقرر جو مواعید کے مختلف ہونے کے باوجود ایفاء کا احتمال نہیں رکھتا (حکم مذکور) استبدال

کی اجازت کو متضمن ہے تو تغیر نص کی وجہ سے ہوا ہے۔ (حسن اتفاق سے وہ تعلیل کی غرض کے موافق ہوگیا۔ تغیر تعلیل کی وجہ سے نہیں ہوا ہے۔

وانما التعلیلُ لحکمٍ شرعیٍّ وھو صلاحُ المحلّ للصرفِ الی الفقیر بدوامِ یدِہٖ علیہ بعد الوقوع للّٰہ تعالیٰ بابتداء الیدِ

ترجمہ اور تعلیل حکم شرعی کے لئے ہے اور وہ محل کا صالح ہونا ہے فقیر کی جانب صرف کئے جانے کے لئے اس محل پر فقیر کے قبضہ کی مداومت کے ساتھ ابتداءِ قبضہ سے اللہ تعالیٰ کیلئے واقع ہونے کے بعد۔

وھو نظیرُ ما قلنا ان الواجب ازالۃُ النجاسۃِ والماءُ اٰلۃٌ صالحۃٌ للازالۃ والواجب تعظیم اللّٰہ تعالیٰ بکل جزء من البدن والتکبیرُ اٰلۃ صالحۃ لجعل فعلِ اللسان تعظیمًا والافطار ھو السبب والوقاع اٰلۃ صالحۃ للفطر وبعد التعلیل یبقی الصلاحیۃُ علی ما کان قبلہٗ ۔

ترجمہ اور یہ (مطلق مال کا واجب ہونا) اس کی نظیر ہے جو ہم نے کہا ہے کہ واجب نجاست کا ازالہ ہے اور پانی ایک ایسا آلہ ہے جو ازالہ کے لئے صالح ہے اور واجب اللہ تعالیٰ کی تعظیم ہے بدن کے ہر ہر جزء سے اور تکبیر ایک ایسا آلہ ہے جو زبان کے فعل کو تعظیم بنانے کی صلاحیت رکھتا ہے اور افطار وہ سبب ہے اور جماع ایک آلہ ہے جو فطر کی صلاحیت رکھتا ہے اور تعلیل کے بعد صلاحیت اپنے حال پر برقرار ہے۔

وبھذا تبیّن اَنَّ اللامَ فی قولہٖ تعالیٰ انّما الصدقاتُ للفقراءِ لامُ العاقبۃِ ای یصیر لھم بعاقبتہٖ او لانہٗ اوجَبَ الصرفَ الیھم بعد ما صار صَدَقۃً وذلک بعد الاداءِ الی اللّٰہ تعالیٰ فصاروا علی ھذا التحقیقِ مصارف باعتبارِ الحاجۃِ وھذہ الاسماءُ اسبابُ الحاجۃِ وھم بجملتھم للزکوٰۃ بمنزلۃِ الکعبۃِ للصلوٰۃ کلھا قبلۃ للصلوٰۃ وکل جزءٍ منھا قبلۃٌ ۔

ترجمہ اور اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ اللہ کے فرمان انما الصدقات للفقراء میں لام لام عاقبت ہے یعنی یہ فقراء کے لئے ہو جاتا ہے اپنے انجام کے اعتبار سے یا اس لئے کہ نص نے ان کی جانب صرف کو واجب کیا ہے اس کے صدقہ ہوجانے کے بعد اور مال کا صدقہ ہونا اللہ تعالیٰ کی جانب ادائیگی کے بعد ہے تو مذکورہ اصناف اس تحقیق کے مطابق مصارف ہوگئے حاجت کے اعتبار سے اور یہ اصنافِ مذکورہ حاجت کے اسباب ہیں اور یہ تمام زکوٰۃ کیلئے نماز کیلئے کعبہ کے درجہ میں ہیں اور تمام کعبہ نماز کیلئے قبلہ ہے اور اسکا ہر ہر جزء قبلہ ہے۔

تشریح سبق کی تقریر تو ماقبل میں عرض کی جا چلی ہے یہاں چار باتیں عرض ہیں ۱ رابع کی تقدیم اس لئے ہے کہ کہیں شرطِ ثالث کے پرزدں کو ملاکر اس کو ساتھ میں شرط نہ سمجھ لیا جائے ۔
۲ تغیر سے مراد اس کے مفہوم لغوی کا بدلنا ہے اور اس کا سابق جگہ سے ہٹ جانا ہے ورنہ خصوص میں عموم کا آجا نا تعلیل کے منافی نہیں ہے ۳ اشکالِ اول کے جواب کی تقریر صـ پر گذر چکی ہے ۴ سوالِ دوم کے جواب میں جو یہ عبارت ہے لان الامر باتجاز الخ الامر انّ کا اسم ہے اور یتضمن الاذن اس کی خبر ہے اور مما اوجب وعد کا بیان ہے اور مال مسمیٰ موصوف ہے لا یحتمل اس کی صفت ہے اور من مال مسمیٰ اوجب علی الاغنیاء کا بیان ہے ۔

سبق نمبر ۵۶ (رکنِ قیاس)

اس سبق میں مصنف قیاس کے رکن کو بیان فرماتے ہیں اور قیاس کا رکن وہ ہے جس کو علت جامعہ یا علتِ مشترکہ کہا جاتا ہے اسی پر قیاس کا دار و مدار ہے اور اسی کی وجہ سے اصل کا حکم فرع کی جانب متعدی ہوتا ہے نیز اس علت پر نص مشتمل ہوتی ہے کبھی تو صراحۃً جیسے انہا من الطوافین علیکم والطوافات کے اندر ۔

اور کبھی اشارۃً ہوتی ہے جیسے لاتبیعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء اشارۃً قدر وجنس پر مشتمل ہے ورنہ کیل کے بغیر مساوات ہی نہو گی پھر جیسے گواہوں کے اندر دو چیزیں ضروری ہیں اہلیت اور عدالت اول فیصلہ کے جواز کے لئے اور ثانی فیصلہ کے وجوب کے لئے اسی طرح یہ ضروری ہے کہ وصف کے اندر دو باتیں پائی جائیں ۔
۱ صلاحیت ۲ عدالت ۔

صلاحیت سے یہ مراد ہے کہ یہ علت ان علتوں کے موافق ہو جو بارگاہِ رسالت یا صحابہ یا تابعین سے منقول ہیں ورنہ اگر موافقت نہو گی تو اس علت کا کوئی اعتبار نہو گا ۔ جیسے ہدایہ جلد ثانی میں آپ نے پڑھا ہے کہ ہمارے نزدیک ولایتِ اجبار کا مدار صغر پر ہے اور امام شافعی کے نزدیک بکارت پر ہے انہوں نے فرمایا ہے کہ صغیرہ ثیبہ ہونے کی وجہ سے سند یافتہ ہوگئی اور ٹرینگ یافتہ ہونے کی وجہ سے اسے ممارست اور تجربہ ہو گیا لہذا اب اس پر ولایت اجبار نہیں رہی ۔

ہم نے کہا کہ بغیر شہوت کے ٹرینگ سے کچھ تجربہ حاصل نہیں ہوتا بہرحال ہم نے مدار صغر پر رکھا بربناء ضرورت اور ضرورت یہ ایسی علت ہے جس میں صلاحیت ہے کیونکہ سؤر ہرّہ کو اسی ضرورت کی بنیاد پر ناپاک قرار نہیں دیا لہذا معلوم ہوا کہ یہ علت صالحہ ہے ۔

اور عدالت سے مراد یہ ہے کہ اس علت کا کسی حکم میں اثر ظاہر ہوا ہو جس کا بیان اگلے سبق میں آرہا ہے اس کے بعد عبارت ملاحظہ ہو ۔

وامّا رکنہ فما جُعل عَلَمًا علی حکم النصّ ممّا اشتمل علیہ النصّ وجُعل الفرعُ نظیرًا لہ فی حکمہ بوجودہ فیہ وھو الوصفُ الصالح المعدّلُ بظھور اثرہ فی جنس الحکم المعلّل بہ ونعنی بصلاح الوصف ملائمتہ وھو ان یکون علی مُوافقۃ العلل المنقولۃ عن رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم وعن السّلف کقولنا فی الثیّب الصّغیرۃ انّھا تُزوّج کرھًا لانّھا صغیرۃ فاشبھت البکر فھذا تعلیلٌ بوصفٍ ملائمٍ لانّ الصّغرَ مؤثّرٌ فی ولایۃ المناکح لما یتصل بہ من العجز تاثیرًا لطواف لما یتصل بہ من الضرورۃ فی الحکم المعلل بہ فی قولہ علیہ السلام الھرّۃ لیست بنجسۃ انما ھی من الطوافین والطوافات علیکم ولا یصحّ العمل بالوصف قبل الملائمۃ لانہ امرٌ شرعیٌّ ۔

ترجمہ اور بہرحال قیاس کا رکن وہ شئی ہے جس کو حکم نص کی علامت قرار دیا گیا ہو درانحالیکہ وہ ان چیزوں میں سے ہو جن پر نص مشتمل ہو اور فرع کو اس کی نظیر قرار دیا گیا ہو اصل کا حکم ثابت کرنے میں فرع میں حکم اصل کی علامت موجود ہونے کی وجہ سے اور یہ (جس کو علامت قرار دیا گیا ہے) وہ وصف ہے جو صالح ہو معدّل ہو، وصف کا اثر ظاہر ہونے کی وجہ سے حکم معلل بہ کے ہم جنس حکم میں اور صلاح وصف سے ہماری مراد وصف کی موافقت ہے اور وہ یہ ہے کہ وصف ان علتوں کے موافق ہو جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور سلف سے منقول ہیں جیسے ہمارا قول ہے ثیبہ صغیرہ کہ اس کا جبراً نکاح کر دیا جائے گا اس لئے کہ وہ صغیرہ ہے تو یہ وصفِ موافق کے ساتھ تعلیل ہے اس لئے کہ صغر نکاح کی ولایت میں مؤثر ہے کیونکہ اس کے ساتھ عجز اور مجبوری وابستہ ہے (سورۂ ہرّہ میں) طواف کی تاثیر کے مثل کیونکہ اس کے ساتھ ضرورت اور مجبوری وابستہ ہے اس حکم میں جس کو طواف سے معلل کیا گیا ہے ۔ نبی علیہ السلام کے فرمان الھرۃ لیست بنجسۃ انما ھی من الطوافین والطوافات علیکم اور موافقت سے پہلے وصف پر عمل صحیح نہیں ہے اس لئے کہ وصف امر شرعی ہے ۔

تشریح ۱ مصنفؒ نے علت کو علامت سے اس لئے تعبیر کیا کہ احکام شرعیہ کی علتیں دراصل احکام کو پہچاننے کی محض علامت اور نشانیاں ہیں اور مثبتِ احکام حقیقت میں اللہ تعالیٰ ہے ۲ قیاس کے چار رکن ہیں اصل فرع حکم علت مگر بنیادی رکن علت ہی ہے ۳ مناکح منکح یا منکح کی جمع ہے اول مصدر میمی اور ثانی ظرف ہے اور اس کو منکوحہ کی جمع کہنا ضعیف ہے ۴ لانہ امر شرعی یعنی وصف ایک امر شرعی ہے کیونکہ ہماری گفتگو ان علل شرعیہ سے ہو رہی ہے جو مثبتِ حکم ہیں انکی صحت من جانب شارع معلوم ہوگی یعنی جب کہ وہ سلف سے منقول علل کے موافق ہوں ۔

سبق نمبر ۵۷

مصنفؒ صلاحیت کا ذکر پہلے کر چکے ہیں اب عدالت کا ذکر فرماتے ہیں جن کا کچھ بیان پہلے سبق میں گذر چکا ہے ۔

عدالت کی حقیقت یہ ہے کہ اس وصف کی تاثیر ثابت ہو چکی ہے جیسے صغر کی تاثیر مال کی ولایت میں ثابت ہو چکی ہے تو صغر کو وصف صالح اور معدل کہا جائے گا ۔

پھر تاثیر چار قسم کی ہوتی ہے ۱ بعینہ اسی وصف کا اثر اس حکم میں ظاہر ہوا ہو جیسے عین طواف کا اثر عین سور ہرّہ میں ۲ بعینہ اسی وصف کا اثر اس حکم کی جنس میں ظاہر ہو جیسے صغر کا اثر ولایتِ مال میں بالاجماع ظاہر ہے تو ولایتِ نکاح میں بھی ہوگا چونکہ دونوں حکم ہم جنس ہیں ۳ اس وصف کی جنس کا اثر بعینہ اسی حکم میں ظاہر ہو چکا ہو جیسے جنون اسقاطِ صلوٰۃ کی علت ہے جو نص سے ثابت ہے اور جنون اغماء (غشی) کی جنس ہے لہذا اغماء بھی سقوطِ صلوٰۃ کی علت ہوگی ۴ جنس وصف کا اثر جنسِ حکم میں ظاہر ہو جیسے سفر کی مشقت بالنص دو رکعتیں ساقط کرنے کی علت ہے تو مشقت حیض کی جنس ہے اور دو رکعتوں کا ساقط ہونا سقوطِ صلوٰۃ کی جنس ہے تو مجانست کی وجہ سے حیض بھی سقوطِ صلوٰۃ کی علت ہو گیا ۔

بہر حال عدالت سے مراد تاثیر ہے تو عدالت کا پتہ جب چلے گا کہ اس وصف نے کسی جگہ اپنا اثر دکھایا ہو ۔ جیسے گواہ کی عدالت کا پتہ جب چلے گا کہ اس پر اس کا اثر ظاہر ہو جس کی وجہ سے وہ ممنوعاتِ شرعیہ کے ارتکاب سے باز آجائے ۔

سوال :- ادلہ شرع کا چار میں انحصار ہے امام ابو حنیفہ رح نے پانچویں دلیل یعنی استحسان کا اختراع کہاں سے کر لیا ہے جو دلیل شرعی نہیں پھر تعجب کی بات یہ ہے کہ ابو حنیفہ رح استحسان کے مقابلہ میں قیاس کو چھوڑ دیتے ہیں یعنی دلیل شرعی کو غیر دلیل کے مقابلہ میں چھوڑ دیتے ہیں ؟

جواب :- استحسان بھی قیاس ہی کی ایک قسم ہے بس اول جلی اور یہ قیاس خفی کہلاتا ہے اب رہی یہ بات کہ کہاں کس کو ترجیح ہوگی تو فرمایا کہ ہمیں تو پیڑ نہیں گننے بلکہ آم کھانے ہیں ۔ لہذا علت اثر کی وجہ سے علت بنتی ہے تو ہم جہاں علت کو قوی اور مضبوط پائیں گے وہاں اسی کو ترجیح دیں گے لہذا جہاں استحسان کی تاثیر قوی ہوگی وہاں استحسان مقدم ہوگا اور جہاں قیاس کی تاثیر مضبوط ہوگی وہاں قیاس کو مقدم رکھا جائے گا ۔

اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں ۔

واذا ثبتت الملائمة لم يجب العمل به الا بعد العدالة عندنا وهي الاثر لانه يحتمل الرد مع قيام الملائمة فيتعرف صحته بظهور اثره في موضع من المواضع كاثر الصغر في ولاية المال وهو نظير صدق الشاهد يتعرّف بظهور اثر دينه في منعه عن تعاطي محظور دينه ولما صارت العلة عندنا علة بالاثر قدمنا على القياس الاستحسان الذي هو القياس الخفي اذا قوي اثره وقدمنا القياس لصحة اثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر اثره وخفي فساده لان العبرة لقوة الاثر وصحته دون الظهور ۔

ترجمہ
اور جب موافقت ثابت ہوگئی تو وصف پر عمل کرنا واجب نہوگا ہمارے نزدیک مگر عدالت کے بعد اور عدالت وہ اثر ہے اس لئے کہ وصف موافقت کے باوجود مردود ہونے کا احتمال رکھتا ہے تو وصف کی صحت (عدالت) پہچانی جائے گی کسی جگہ میں اس کا اثر ظاہر ہونے کی وجہ سے جیسے مال کی ولایت میں صغر کا اثر ہے اور یہ (ظہور اثر کی وجہ سے وصف کی صحت کا معلوم ہونا) گواہ کا صدق معلوم ہونے کی نظیر ہے جس کو گواہ کے دین کا اثر ظاہر ہونے سے پہچانا جاتا ہے اس کو ممنوع دینی کے ارتکاب کے روکنے سے اور ہمارے نزدیک جب علت اثر کی وجہ سے علت ہوتی ہے تو ہم نے استحسان کو جو قیاس خفی ہے قیاس پر مقدم کیا جب کہ استحسان کا اثر مضبوط ہو اور ہم نے قیاس کو مقدم کیا اس کے اثر باطنی کی صحت کی وجہ سے اس استحسان پر جس کا اثر ظاہر اور اس کا فساد مخفی ہو اس لئے کہ اثر کی قوت وصحت کا اعتبار ہے نہ کہ محض ظہور کا ۔

تشریح
اس کے لئے مزید تشریح کی ضرورت نہیں ہے، اب مصنفؒ کچھ وہ مثالیں پیش فرمائیں گے جہاں استحسان کو قیاس پر اور جہاں قیاس کو استحسان پر مقدم کیا جاتا ہے ۔

سبق نمبر ۵۸

۱ اولاً یہاں یہ سمجھئے کہ اگر نماز میں آیت سجدہ تلاوت کی اور رکوع میں سجدۂ تلاوت کی نیت کرلی تو جائز ہے اور سجدۂ تلاوت ادا ہوجائیگا

۲ سجدۂ تلاوت اور نماز جنازہ قربتِ مقصودہ ہیں اور قربت مقصودہ وہ عبادت کہلاتی ہے جو بطریقِ تبعیت ثابت نہو یعنی اس کا وجوب ضمنی نہو بلکہ اصلی ہو اور سجدۂ تلاوت اور نماز جنازہ کا وجوب ضمنی اور بطریقِ تبعیت نہیں ہے ۔ لہٰذا سجدۂ تلاوت اور نماز جنازہ کے لئے تیمم جائز ہے اور تیمم سے نماز ادا کرنا جائز ہے دخول مسجد اور اور مس مصحف قربتِ مقصودہ نہیں لہٰذا اس کے لئے تیمم جائز نہوگا یہ مفتیان کرام کا ارشاد ہے ۔

مگر حضرات اصولیین نے سجدۂ تلاوت کو قربتِ غیر مقصودہ قرار دیا ہے اسی وجہ سے اصولیین نے کہا ہے کہ اگر سجدۂ تلاوت کی نذر مانی تو نذر صحیح نہوگی کیونکہ یہ قربت غیر مقصودہ ہے نیز انہوں نے کہا ہے کہ اگر وقت مکروہ میں آیتِ سجدہ تلاوت کی اور سجدہ نہیں کیا تو دوسرے مکروہ وقت میں اس کی ادائیگی جائز ہے لیکن فرض نماز میں یہ جائز نہیں ہے کہ وقت ناقص میں واجب شدہ نماز کو دوسرے ناقص وقت میں ادا کیا جائے ۔

سوال :۔ پھر تو اصولیین اور فقہاء کے کلام میں تعارض وتناقض ہے ؟

جواب :۔ تعارض نہیں ہے کیونکہ اصول مقرر ہے لَوْلَا الْاِعْتِبَارَاتُ لَبَطَلَتِ الْحِکْمَۃُ اور یہاں اصولیین کی نفیِ قربتِ مقصودہ اور فقہاء کا اثباتِ قربت مقصودہ ایک جہت کے اعتبار سے نہیں ہے بلکہ وہ مختلف جہتوں کے اعتبار سے ہے ۔

سوال :۔ اس کی مزید وضاحت فرمائیے ؟

جواب :- فقہاء کی مراد یہ ہے کہ سجدۂ تلاوت تقرب الی اللہ کی غرض سے ابتداءً مشروع ہے کسی دوسری عبادت کا وسیلہ بنکر مشروع نہیں ہے یعنی ضمنی اور تابع نہیں ہے اور جس کی یہ شان ہو تو وہ قربتِ مقصودہ ہے لہٰذا انہوں نے اس کو قربت مقصودہ قرار دیا اور اصولیین کی مراد یہ ہے کہ تلاوت کے سجدہ سے سجدہ کی مخصوص ہیئت ہی مقصود بالذات نہیں بلکہ سجدہ اس لئے مطلوب ہوا کہ وہ تواضع اور خشوع پر مشتمل ہے جو مطیعین کا شیوہ ہے اور اہل باطل اس نعمت عظمٰی سے محروم ہیں لہٰذا انہوں نے کہدیا کہ جب یہاں تواضع اور تذلل ہی مقصود ہے جو نماز کے رکوع سے بھی حاصل ہو جاتا ہے تو رکوع میں سجدۂ تلاوت ادا ہو جائے گا : بحر ص۱۶۷ شامی ص۱۶۷

جب یہ تقریر ذہن نشیں ہو گئی تو اب سنئے کہ یہاں قیاس اور استحسان میں تعارض ہے قیاس کا تقاضا ہے کہ رکوع میں سجدۂ تلاوت ادا ہو جائے گا ۔ اور استحسان کا تقاضا ہے کہ رکوع میں سجدۂ تلاوت ادا نہ ہو ۔

دلیل قیاس :- رکوع اور سجدہ خضوع میں مشابہ ہیں اسی لئے قرآن میں سجدہ کو رکوع سے تعبیر فرمایا گیا ہے ۔ ارشادِ باری ہے وَخَرَّ رَاكِعًا وَّاَنَابَ یہاں داؤد علیہ السلام کے سجدہ کو رکوع سے تعبیر فرمایا گیا ہے ۔

دلیل استحسان :- ہم کو شریعت نے سجدہ کا حکم دیا ہے نہ کہ رکوع کا (یعنی بوقتِ تلاوت آیتِ سجدہ) اور سجدہ کی حقیقت اور ہے اور رکوع کی اور ہے یہی تو وجہ ہے کہ نماز کا سجدہ رکوع سے اور رکوع سجدہ سے ادا نہیں ہوتا ۔

اثر ظاہر :- یہ دونوں دلیلیں ظاہر نظر کے اعتبار سے ہیں یعنی دوسری صورت میں جو دلیل دی گئی ہے کہ رکوع سجدہ کا غیر ہے یہ ظاہر نظر میں اثر ہے لیکن نظرِ دقیق سے یہ معلوم ہوگا کہ اس میں فساد ہے خلاصہ کلام استحسان والی تقریر ظاہراً عمدہ ہے اور باطناً مخدوش ہے ظاہر کے عمدہ اور باطن کے فساد کی وجہ سے اس کو مرجوح قرار دیا گیا اور قیاس پر عمل کیا گیا ہے ۔

اسی طرح ظاہر نظر میں قیاس میں فساد ہے مگر اس کا باطن عمدہ ہے یعنی اس کی باطنی تاثیر قوی اور مضبوط ہے (کما سیجئ) بادئ النظر میں قیاس کے ضعف کی وجہ یہ ہے کہ یہاں دلیل کی بنیاد مجاز پر رکھی گئی ہے کیونکہ سجدہ کو قرآن میں رکوع مجازاً کہا گیا ہے اور حقیقت کے مقابلہ میں مجاز ضعیف ہوتا ہے ۔

اثر باطن :- یہ تو ان دونوں کا ظاہر تھا لیکن گہری نگاہ سے جب ان دونوں کا جائزہ لیا گیا تو قیاس کی تاثیر استحسان سے قوی اور بہترنٹ ملی اور استحسان کی ضعیف ملی کیونکہ سجدۂ تلاوت قربت غیر مقصودہ ہے جس کا مقصد تعظیم ہے تاکہ مطیع کا سرکش متکبر سے امتیاز ہو سکے اور نماز کا رکوع بھی یہ کام انجام دے گا بہرحال یہ قیاس کا باطنی اثر ہے جو قوی ہے ۔

اور استحسان میں باطناً نقص و ضُعف ہے کیونکہ اس میں سجدۂ تلاوت کو صلوٰۃ پر قیاس کیا گیا ہے یا نماز سے باہر کے رکوع پر نماز کے رکوع کو قیاس کیا گیا ہے مگر یہ دونوں قیاس فاسد ہیں کیوں ؟

علے اس لئے کہ نماز کا سجدہ قُربتِ مقصودہ ہے اور سجدۂ تلاوت قُربتِ غیر مقصودہ تو پھر قیاس کیونکر صحیح؛

ہوگا۔ اور اس اعتراض کا جواب کیا ہوگا کہ جیسے نماز کا سجدہ رکوع سے ادا نہیں ہوتا ایسے ہی سجدۂ تلاوت بھی رکوع سے ادا نہ ہوگا ع۲ نماز سے باہر رکوع کچھ عبادت نہیں اور نماز کا رکوع عبادت ہے اور سجدۂ تلاوت کی ادائیگی کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ عبادت ہو۔

لہٰذا قیاس صحیح نہ ہوگا اور یہ کہنے کا کچھ حق نہ ہوگا کہ جب نماز کے رکوع سے سجدۂ تلاوت ادا ہوجاتا ہے تو خارج صلوٰۃ بھی رکوع سے سجدۂ تلاوت ادا ہونا چاہئیے۔

خلاصۂ کلام۔ یہاں قیاس میں ظاہر کا فساد اور باطن میں اثر قوی تھا اور استحسان میں اسکے برعکس اور اعتبار اثر قوی کا ہے خواہ خفی ہو اس لئے قیاس کو استحسان پر مقدم کیا گیا ہے۔ مگر یہ یاد رہے کہ جہاں قیاس کو استحسان پر ترجیح ہوتی ہے ایسی صورتیں بہت کم ہیں فقط چھ سات مسائل میں ایسا ہے ورنہ تمام جگہوں پر قیاس پر استحسان ہی کو ترجیح دیجاتی ہے جس کی امثلہ سے ہدایہ بھری پڑی ہے۔ اسکے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وبیانُ الثانی فی من تلا اٰیۃَ السَّجدۃِ فی صلٰوتہٖ انہٗ یرکع بہا قیاسًا لانَّ النَّصَّ قد وَرَدَ بہٖ قال اللّٰہ تعالیٰ وَخَرَّ راکِعًا وَّاَنابَ وفی الاستحسان لایجزیہ لانَّ الشرعَ اَمَرَنا بالسُّجودِ والرکوعُ خِلافُہٗ کسجودِ الصَّلٰوۃِ فھذا اثرٌ ظاھِرٌ فامَّا وجہُ القیاسِ فمجازٌ محضٌ لکنَّ القیاسَ اَولیٰ باثرِہِ الباطنِ بیانہٗ اَنَّ السُّجودَ عندَ التلاوۃِ لم یُشرع قربۃً مقصودۃً حتی لایلزَمَ بالنَّذرِ وانما المقصودُ مجرَّدُ مایصلحُ تواضعًا والرکوعُ فی الصَّلٰوۃِ یعملُ ھذا العَمَلَ بخلافِ سجودِ الصَّلٰوۃِ والرکوعِ فی غیرِھا فصارَ الاثرُ الخفیُّ مع الفسادِ الظاھِرِ اولیٰ من الاثرِ الظاھرِ مع الفسادِ الخفیِّ وھذا قسمٌ عزَّ وجودُہٗ واَمَّا القسمُ الاوّلُ فاکثرُ مِنْ اَنْ یُحصٰی۔

ترجمہ اور ثانی (جہاں قیاس مقدم ہو) کا بیان اس شخص کے بارے میں ہے جس نے اپنی نماز میں آیتِ سجدہ تلاوت کی کہ وہ اس کی وجہ سے رکوع کرسکتا ہے بطور قیاس کے اس لئے کہ نص (سجدہ کے بجائے) رکوع کے بارے میں وارد ہوا ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا وخر راکعًا واناب اور استحسان میں اس کو رکوع کافی نہ ہوگا اس لئے کہ شریعت نے ہم کو سجدہ کا حکم دیا ہے اور رکوع اس کے خلاف ہے۔ جیسے نماز کا سجدہ پس یہ اثر ظاہری ہے۔

پس بہرحال قیاس کی وجہ مجاز محض ہے لیکن قیاس اولیٰ ہے اپنے اثر باطنی کی وجہ سے۔ اثر باطن کا بیان یہ ہے کہ تلاوت کے وقت سجدہ قربتِ مقصودہ بنکر مشروع نہیں ہوا یہاں تک کہ وہ نذر سے لازم نہیں ہوتا اور مقصود محض وہ ہے جو تواضع کی صلاحیت رکھے اور نماز کا رکوع یہ کام کرتا ہے بخلاف نماز کے سجدہ اور اس رکوع کے جو نماز سے باہر ہو تو اثر خفی فساد ظاہری کے باوجود اس اثر ظاہری سے اولیٰ

ہوگیا جو فسادِ معنیٰ کے ساتھ ہے اور یہ قسم ایسی ہے جس کا وجود کم ہے اور بہر حال قسم اول بے شمار ہے ۔

تشریح

۱؎ وبیان الثانی یعنی یہ قسم ثانی کا بیان ہے جہاں قیاس مقدم ہوتا ہے ۲؎ فهذا اثر ظاهر ہذا کا مشار الیہ رکوع کا غیر سجود ہونا اور ایک کی جگہ دوسرے کا ناکافی ہونا ہے ۳؎ فاما وجہ القیاس یعنی قیاس کے ضعف کی وجہ ظاہری اس کا مجازاً ثبوت ہے حالانکہ مجاز حقیقت سے کمزور ہے ۔
۴؎ سجدۂ تلاوت کی حقیقت تواضع ہے جس پر یہ آیات دال ہیں وَلِلّٰهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا اَلَمْ تَرَ اَنَّ اللّٰهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَمَنْ فِي الْاَرْضِ یہاں سجدہ سے مقصود تواضع ہے ۔
۵؎ بخلاف سجود الصلوٰۃ یعنی یہ قربتِ مقصودہ ہے جو دوسرے سے ادا نہیں ہوسکتی اور سجدۂ تلاوت قربت غیر مقصودہ ہے والرکوع فی غیرها ہا رکا مرجع صلوٰۃ ہے تو خارج صلوٰۃ رکوع سے سجدۂ تلاوت ادا نہ ہوگا ۔
۶؎ عز وجوده ای قل ۔ اور وہ چھ سات جگہ ہیں جو حاشیہ میں مذکور ہیں ۷؎ فاکثر من ان یحصی یعنی قسم اول کی امثلہ حد احصار سے خارج ہیں ہدایہ اس کی مثالوں سے پُر ہے اس لئے مصنف رحؒ نے اسکی مثال بیان نہیں فرمائی ۔

سبق نمبر ۵۹

قیاس کا تقاضا کچھ ہوتا ہے مگر نص کی وجہ سے اس کو چھوڑ دیا جاتا ہے جیسے بیع سلم کہ قیاس بیع کے معدوم ہونے کی وجہ سے اس کے عدمِ جواز کا مقتضی ہے لیکن نص سے اس کا ثبوت ہے اس لئے قیاس کو چھوڑ دیا گیا ۔
کبھی قیاس کو اجماع کی وجہ سے چھوڑ دیا جاتا ہے جیسے استصناع کی صورت میں ورنہ قیاس چاہتا ہے کہ یہ جائز نہیں ہے مگر اس کے جواز پر امت کا اجماع ہے اور کبھی قیاس کو ضرورت کی بناء پر چھوڑا جاتا ہے جیسے کنویں اور حوض اور برتنوں کی طہارت کا مسئلہ ہے کہ قیاس چاہتا ہے کہ یہ پاک نہ ہوسکیں کیونکہ نچوڑنا متعذر ہے مگر بربناء ضرورت اس کو جائز کہا گیا اور قیاس کو چھوڑ دیا ۔
اور کبھی قیاس کو چھوڑ دیا جاتا ہے قیاس خفی (استحسان) کی وجہ سے جیسے شکاری پرندوں کا جھوٹا اس میں قیاس چاہتا ہے کہ وہ ناپاک ہوگا کیونکہ یہ سباع طیور کا جھوٹا ہے اور قیاس خفی چاہتا ہے کہ پاک ہو کیونکہ یہ جانور چونچ سے پانی پیتے ہیں جو ایک ہڈی ہے اور ہڈی میں حیات نہیں ہے لہذا پانی ناپاک نہیں ہوگا ۔
بہر حال قیاس کے مقابلہ میں یہ چار چیزیں ہیں ۱؎ نص ۲؎ اجماع ۳؎ ضرورت ۴؎ قیاسِ خفی ۔ اب مصنف رحؒ فرماتے ہیں کہ چاروں میں سے تین کے اندر تو حکم فرع کی جانب مؤدی نہ ہوگا بلکہ یہ موردِ شرع پر رہے گا ۔
اور چوتھی صورت میں تعدیہ جائز ہے جسکی مثال یہ ہے کہ زید نے اپنی گھڑی فروخت کی اور گھڑی ابھی زید ہی کے پاس ہے اور تعدادِ ثمن میں دونوں کا اختلاف ہوگیا زید کہتا ہے کہ ثمن ۲۰۰ روپے ہے اور بکر کہتا ہے سو روپے تو باعتبار ظاہر زید مدعی اور بکر منکر ہے اور اصول کلی ہے البينة على المدعى واليمين على من انكر ۔
لیکن غور کے بعد معلوم ہوا کہ زید بھی منکر ہے کیونکہ بکر دعویٰ کرتا ہے کہ میں اس گھڑی پر سو روپے کے

عوض قبضہ کرنے کا حقدار ہوں مگر زید اس سے انکار کرتا ہے تو زید بھی منکر ہوگیا لہذا صورتِ مذکورہ میں دونوں قسم کھائیں گے اور قسم کے بعد بیع کو فسخ کر دیا جائے گا۔

بہر حال زید پر قسم کا ثبوت قیاسِ خفی کی وجہ سے ہے لہذا اس حکم کا تعدیہ غیر کی جانب جائز ہے لہذا ان دونوں کے مرنے کے بعد صورتِ مذکورہ میں ان کے وارثوں کا بھی یہی حکم ہے یعنی دونوں قسم کھائیں گے اور بیع فسخ کر دیجائے گی۔ اور اگر بعینہ یہی صورت اجارہ میں ہوجائے تو وہاں بھی مؤجر اور مستاجر دونوں سے حلف لیا جائے گا اور اجارہ کو فسخ کر دیا جائے گا۔

لیکن اگر ساری تفصیلات یہی ہوں بس اتنی سی بات ہے کہ زید مبیع پہلے ہی بکر کے حوالے کر چکا ہے تو چونکہ اس میں زید کے منکر ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے اس لئے دونوں کا تحالف قیاس خفی یعنی استحسان سے ثابت نہیں ہے بلکہ حدیث سے ثابت ہے اور ماقبل میں بتا دیا گیا ہے کہ قیاس کی مخالفت نص یا اجماع یا ضرورت کیوجہ سے ہو تو پھر اس حکم کا تعدیہ نہیں ہوگا بلکہ حکم موردِ سماع تک محدود رہے گا لہذا اس صورت میں عاقدین کے ورثہ سے حلف نہیں لیا جائیگا۔

اور نہ اجارہ میں عاقدین سے حلف لیا جائیگا بلکہ صرف مستاجر اور وارثِ مشتری سے حلف لیا جائے گا آخری مسئلہ میں شیخینؒ اور امام محمدؒ کا اختلاف ہے شیخینؒ نے فرمایا کہ اس میں عاقدین کا تحالف نص سے ثابت ہے لہذا تعدیہ نہیں ہوگا اور امام محمدؒ نے فرمایا کہ قیاسِ خفی سے ثابت ہے لہذا ان کے نزدیک، دونوں صورتوں میں ایک ہی حکم ہوگا یعنی عاقدین موجود ہوں تب بھی دونوں قسم کھائیں گے اور ان کے ورثہ ہوں تو بھی دونوں فریق قسم کھائیں گے اور اجارہ کی صورت ہو تب بھی عاقدین قسم کھائیں گے۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ ہو۔

ثُمَّ الْمُسْتَحْسَنُ بِالقِیاسِ الخَفِیِّ یَصِحُّ تعدیتہ۔ بخلافِ المُسْتَحْسَنِ بالاثرِ والاجماعِ او الضرورۃِ کالسَّلَمِ والاستصناعِ وتطہیرِ الحِیاضِ والآبارِ والاوانی الا تَرٰی اَنَّ الاختلافَ فی الثمنِ قبلَ قبضِ المبیعِ لا یوجبُ یمینَ البائعِ قیاسًا لانہ ھوالمدّعی و یوجبُہ استحسانًا لانہ یُنکِرُ تسلیمَ المبیعِ بما ادّعاہ المشتری ثمنًا وھذا حکمٌ تعدّی الی الوارثین والی الاجارۃِ فامّا بعدَ القبضِ فلم یجب یمینُ البائعِ الا بالاثرِ بخلافِ القیاسِ عندَ ابی حنیفۃ وابی یوسف فلم یصح تعدیتہ۔

ترجمہ پھر جو حکم مستحسن ہے قیاس خفی کی وجہ سے اس کا تعدیہ صحیح ہے بخلاف اس حکم کے جو مستحسن ہے اثر یا اجماع یا ضرورت کی وجہ سے جیسے بیع سلم اور استصناع اور حوضوں اور کنوؤں اور برتنوں کو پاک کرنا کیا آپ نہیں دیکھتے کہ مبیع پر قبضہ کرنے سے پہلے ثمن میں اختلاف قیاسًا بائع کی یمین کو واجب نہیں کرتا اس لئے کہ وہ مدعی ہے اور یہ اختلاف استحسانًا بائع کی یمین کو واجب کرتا ہے اس لئے کہ بائع

مبیع کی تسلیم کا انکار کرتا ہے اس ثمن کے بدلے جس کا مشتری مدعی ہے اور یہ ایسا حکم ہے جو وارثین اور اجارہ کی جانب متعدی ہوگا پس بہرحال قبضہ کے بعد اس اختلاف کی وجہ سے بائع کی یمین صرف اثر سے خلاف قیاس واجب ہوتی ہے ابوحنیفہؒ اور ابویوسفؒ کے نزدیک اس کا تعدیہ صحیح نہ ہوگا۔

تشریح

المستحسن: وہ حکم جو استحسان سے ثابت ہو۔ یَصِحُّ تعدیتہٗ، چونکہ استحسان ہر اعتبار سے قیاس ہے اس وجہ سے اس کا تعدیہ درست ہے اور باقی اقسام سے جو حکم ثابت ہوتا ہے وہ غیر معلول ہوتا ہے تو جب اشتراک علت معدوم ہے تو تعدیہ کا بھی سوال پیدا نہیں ہوتا۔ وھذا حکم یعنی عاقدین پر تحالف اور اس کے بعد فسخ بیع ایسا حکم ہے جو قیاس خفی سے ثابت ہے۔

آخری مسئلہ میں وہ نص جو شیخینؒ کا مستدل ہے یہ ہے کہ اِذَا اخْتَلَفَ الْمُتَبَایِعَانِ وَالسِّلْعَةُ قَائِمَةٌ تَحَالَفَا وَتَرَادَّا اگرچہ اس میں بعد قبض کی تصریح نہیں مگر ترادّا سے یہی مفہوم ہے کیونکہ تراد ابعد القبض ہی متصور ہے:۔

سبق نمبر ۶۰

یہاں یہ مسئلہ بیان کیا جائیگا کہ کیا یہ ممکن ہے کہ علت ہو اور حکم کسی مانع کی وجہ سے نہ ہو تو احناف میں سے کچھ مشائخ اور عامۃ المعتزلہ اور امام مالکؒ اور امام احمدؒ اس کو جائز قرار دیتے ہیں اور اکثر مشائخ حنفیہ اس کو ناجائز کہتے ہیں۔

اور اس مسئلہ کا عنوان ہے تخصیصِ علت یعنی علت میں تخصیص کر دینا کہ بعض جگہ وہ موجود تو ہے لیکن اس کا اثر ظاہر نہیں ہو رہا ہے یعنی علت ہے اور حکم نہیں خلاصۂ کلام فریق اول تخصیص علل کا قائل ہے اور فریق ثانی منکر ہے۔ فریق اول کا کہنا ہے کہ عللِ شرعیہ درحقیقت علامات و امارات ہیں جیسے بادل بارش کی تو جیسے یہ ہوسکتا ہے کہ بادل ہو اور بارش نہ ہو تو یہ بھی ہوسکتا ہے کہ علت ہو اور حکم نہ ہو۔

فریق ثانی کا کہنا ہے کہ حکم کا علت سے تخلف بغیر مانع کے تو ظاہر البطلان ہے اور مانع کی وجہ سے اس لئے باطل ہے کہ علل شرعیہ احکام شرع کی دلیلیں ہیں کہ جہاں بھی یہ علت ہوگی وہاں یہ علت حکم کو ثابت کرے گی اور تخلف میں مناقضہ ہوگا۔

سوال:۔ تخصیص علت تو جائز ہے ورنہ پھر استحسان کا کیا مطلب ہوگا، کیونکہ استحسان کی حقیقت علت کی تخصیص ہے کیونکہ استحسان جو قیاس خفی ہے قیاس جلی اب بھی ثابت ہے تو استحسان پر عمل کرنا اور قیاس کو چھوڑ دینا قیاس کی علت کی تخصیص ہے کیونکہ مانع کی وجہ سے (اور وہ استحسان سے تقابل ہے) علت کے باوجود حکم ثابت نہ ہوسکا۔ اور یہی تخصیص علت کی حقیقت ہے، کیونکہ استحسان کی اقسام ثلاثہ (بالنص و بالاجماع و بالضرورۃ) میں قیاس ہی نہیں رہا تو اس کا وصف بھی علت نہیں رہا کیونکہ نص کے مقابلہ میں قیاس کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا اور یہ اقسام ثلاثہ ایک ہی درجہ میں شمار کیے گئے کیونکہ ضرورت اجماع کے درجہ میں ہے اور اجماع کتاب وسنت کے مثل ہے تو جیسے نص کے مقابلہ میں قیاس قیاس نہیں رہتا اجماع اور ضرورت کے مقابلہ میں بھی

نہیں رہے گا ۔

سوال :۔ چلیئے ان اقسام ثلاثہ میں ہم نے آپ کی تقریر تسلیم کر لی لیکن استحسان کی صورت میں کیا ہوگے وہاں تو تخصیص علت کا قول اختیار کرنا پڑے گا کیونکہ یہاں تو دو قیاسوں کا ٹکراؤ ہے ؟

جواب :۔ اصول یہ ہے کہ قوی کے مقابلہ میں خفیف ظاہر ہی نہیں ہوتا، لہذا جب قیاس خفی قوی التاثیر ہونے کی وجہ سے راجح ہوا تو قیاس جلی دب گیا اور جب دب گیا تو اب وہ قیاس نہیں رہا لہذا تخصیص کا سوال ہی ختم ہوگیا۔ **خلاصہ :** یہ ہوا کہ استحسان کو کسی بھی اعتبار سے تخصیص علل کے باب سے شمار نہیں کیا جائیگا۔ بلکہ استحسان کے مقابلہ میں قیاس درست ہی نہ ہوگا اور جب قیاس ہی درست نہ ہو تو علت بھی نہیں پائی گئی تو حکم کا عدم عدم علت کی وجہ سے ہوا ہے نہ کہ علت کے باوجود کسی مانع کے پائے جانے کیوجہ سے ۔

اور جہاں بھی ایسا ہوا ہے کہ حکم کا تخلف ہوگیا تو ہم نے وہاں یہی کہا کہ عدم علت کیوجہ سے حکم معدوم ہے تخصیص کیوجہ سے نہیں ۔ لھذا اگر کسی روزہ دار کے منہ میں زبردستی پانی ڈالدیا گیا تو اس کا روزہ ٹوٹ گیا کیونکہ علت فطر عدم امساک پایا گیا تو امساک کا فوات فطر کی علت ہے ۔

اور اگر کسی نے بھول کر پانی پی لیا تو اس کا روزہ نہیں ٹوٹتا حالانکہ امساک کا فوت یہاں بھی موجود ہے اسلئے علت کے پائے جانے کی وجہ سے روزہ ٹوٹنا چاہئے تھا ۔ تو فریق اول نے اس کا جواب دیا کہ علت فطر تو موجود ہے مگر ایک مانع کیوجہ سے حکم فطر ثابت نہیں ہوا یعنی ایک مانع کی وجہ سے علت میں تخصیص ہوگئی اور وہ مانع حدیث ہے ۔ کیونکہ حدیث میں ہے کہ جو روزہ دار بھول کر کھالے اس کو اپنا روزہ پورا کرنا چاہئے اس لئے کہ اس کو اللہ نے کھلایا پلایا ہے تو اس فریق کے نزدیک عدم حکم تخصیص کی وجہ سے ہے اور ہمارے نزدیک عدم حکم عدم علت کی وجہ سے ہے کیونکہ روزہ دار نے جب کھایا ہی نہیں تو علت فطر نہیں پائی گئی کیونکہ اللہ نے کھلایا ہے اور جب اللہ نے کھلایا ہے تو جنایت کے معنی ختم ہوگئے اور اس کا فعل عفو قرار دیا گیا ہے یعنی گویا اس نے کھایا ہی نہیں اور جب عدم اکل ثابت ہوگیا تو رکن صوم کے باقی رہنے کی وجہ سے روزہ باقی ہے ۔

خلاصۂ کلام :۔ فریق اول نے جس چیز کو دلیل خصوص قرار دیا ہے ہم اس کو دلیل عدم قرار دیا ہے اسکے بعد عبارت ملاحظہ ہو ۔

ثم الاستحسانُ ليس من باب خصوصِ العللِ لانّ الوصفَ لم يُجعلْ علةً في مقابلةِ النصِ والاجماعِ والضرورةِ لانّ في الضرورةِ اجماعًا والاجماعُ مثلُ الكتابِ والسنةِ وكذا اذا عارضَهُ استحسانٌ اوجبَ عدمَهُ فصارَ عدمُ الحكمِ لعدمِ العلةِ لا لمانعٍ مع قيامِ العلةِ وكذا القولُ في سائرِ العللِ المؤثرةِ وبيانُ ذلكَ في قولنا في الصائمِ اذا صُبَّ الماءُ في حلقِهِ انه يفسد صومُهُ لفواتِ ركنِ الصومِ ولزمَ عليه الناسي فمن جازَ خصوصَ العللِ قال امتنعَ حكمُ هذا التعليلِ

تَمَّہٗ لمانعٍ وھو الاثر وقلنا نحن انعدم ھذہ العِلّۃ لانّ فعلَ الناسی منسوبٌ الی صاحبِ الشرع فسقطَ عنہ معنی الجنایۃِ وصار الفِعلُ عفواً فبقی الصومُ لبقاءِ رکنہٖ لا لمانعٍ مع فواتِ رکنہٖ فالذی جُعِلَ عندھم دلیلَ الخصوصِ جعلناہٗ دلیلَ العدمِ وھذا اصلُ ھذا الفصلِ فاحفظہٗ وَاَحْکِمْہُ فَفِیْہِ فِقْہٌ کثیرٌ ومخلصٌ کبیرٌ۔

ترجمہ پھر استحسان تخصیصِ علل کے باب سے نہیں ہے اس لئے کہ وصف نص اور اجماع اور ضرورت کے مقابلہ میں علت قرار نہیں دیا گیا اس لئے کہ ضرورت میں اجماع ہے اور اجماع کتاب وسنت کے مثل ہے اور ایسے ہی جب قیاس جلی کو استحسان عارض ہو جائے تو استحسان عدم قیاس کو واجب کریگا تو حکم کا عدم عدم علت کیوجہ سے ہے نہ کہ علت کے قیام کے باوجود کسی مانع کی وجہ سے اور ہم تمام عللِ مؤثرہ میں ایسے کہتے ہیں اور اس کا بیان ہمارے اس قول میں ہے جو روزہ دار کے بارے میں ہے جب کہ اس کے حلق میں پانی ڈالدیا گیا کہ اس کا روزہ رکن صوم کے فوت ہونے کی وجہ سے فاسد ہو جائے گا اور اس کے اوپر ناسی سے الزام وارد ہوگا تو جس نے تخصیص علل کو جائز قرار دیا ہے اس نے کہا کہ ناسی میں اس تعلیل کا حکم ممتنع ہوگیا ایک مانع کی وجہ سے اور وہ مانع حدیث ہے اور ہم نے کہا کہ حکم اس علت کے نہ ہونیکی وجہ سے معدوم ہوا ہے اس لئے کہ ناسی کا فعل صاحب شرع کی جانب منسوب ہے تو ناسی سے جنایت کے معنی ساقط ہو گئے اور فعل ناسی عفو ہو گیا تو روزہ باقی رہا اپنے رکن کے باقی رہنے کی وجہ سے نہ کہ رکنِ صوم کے فوات کے باوجود کسی مانع کی وجہ سے تو جس چیز کو ان کے نزدیک دلیل خصوص قرار دیا گیا ہے ہم نے اس کو دلیل عدم قرار دیا ہے اور یہ (دلیلِ خصوص کو دلیل عدم قرار دینا) اس فصل کی بنیاد ہے پس اس کو محفوظ کر لو اور پختہ کر لو پس اس میں بہت سی فقہ اور بڑا چھٹکارا ہے۔

تشریح یہاں چار باتیں ذہن نشیں رکھئے ؀۱ التخصیصُ عند الاصولیین ھو تخلفُ الحکم عن العلۃ۔ وھو عند النحاۃ عبارۃ عن تقلیل الاشتراک الحاصل فی النکراتِ نحو رجل عالم وھو قصر العام علی بعض منہ بدلیل مستقل مقترن بہ۔ تفصیل کیلئے دیکھئے کتاب التعریفات للمحقق الجرجانی رح

؀۲ یہاں ایک اشکال یہ باقی رہ جاتا ہے کہ آپ نے آکل وشارب کو غیر آکل اور غیر شارب قرار دیا ہے حالانکہ یہ حسًّا عقلاً خلافِ حقیقت ہے کیونکہ جب حقیقۃً فعلِ اکل وشرب پایا گیا تو اس کے عدم کا کیا مطلب؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم آکل کو غیر آکل شمار نہیں کرتے بلکہ اکل کو سببِ فطر قرار نہیں دیتے کیونکہ اس کا فعل اللہ کی جانب منسوب ہو گیا۔

؀۳ ففیہ فقہ کثیر، کیونکہ اس معلل کو اس اصل کی رعایت میں علت کے تمام اوصاف ضبط کرنے کی حاجت پیش آئے گی۔

۲ۓ ومخلص کبیر، اس میں چھٹکارا اور نجات اس لئے ہے کہ اس اصل سے تخصیص کی تمام صورتیں باطل ہو جاتی ہیں ۔

سبق نمبر ۶۱

قیاس کا حکم تعدیہ ہے یعنی قیاس کی وجہ سے نص کا حکم اس فرع کو مل جائے جس میں نص نہیں ہے اور چونکہ مجتہد کبھی حق کو پالیتا ہے اور کبھی چوک جاتا ہے اس لئے قیاس کو دلیلِ ظنی شمار کیا گیا ہے تو فرع میں جو حکم ثابت ہوگا وہ ظنِ غالب کے طریقہ پر ہوگا جس میں احتمالِ خطا رہوگا ۔

بہرحال حنفیہ کے نزدیک تعلیل وقیاس کے لئے تعدیہ ایک لازمی حکم ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک بغیر تعدیہ کے بھی تعلیل صحیح ہے اسی وجہ سے امام شافعیؒ نے ثمنین (سونا وچاندی) میں علتِ ربوا ثمنیت کو قرار دیا ہے حالانکہ یہ قاصرہ ہے جو سونے اور چاندی کے علاوہ میں موجود نہیں ہے اور حنفیہ نے علت ربوا قدر وجنس کے اتحاد کو قرار دیا ہے جس کا متعدی ہونا ظاہر ہے ۔

امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ جس طرح دیگر حجج شرعیہ میں تعدیہ شرط نہیں ہے اسی طرح تعلیل میں بھی تعدیہ شرط نہوگا اور بغیر تعدیہ کے تعلیل کے ذریعہ حکم ثابت ہو جائیگا ۔ کیونکہ وصف کا مدار موافقت اور عدالت پر ہے، جب موافقت اور عدالت یعنی نفسِ تاثیر موجود ہے تو وصف کا علت بننا صحیح ہوگیا اگرچہ وہ تاثیر متعدد مقامات پر نہ سہی بلکہ صرف تاثیر اس میں ہو جس میں وہ علت مانی گئی ہے تو تاثیر ظاہر ہوگئی اور یہی عدالت کی حقیقت ہے لہذا وصف کے علت بننے کے لئے تعدیہ کی شرط فضول ہے ذاتِ وصف جس کو مقتضی نہیں ہے بلکہ تعدیہ کا مدار تو اسکے علت بننے کے بعد وصف کے عموم پر ہے اگر اس میں عموم ہے تو تعدیہ ہوگا ورنہ نہیں ۔

احناف نے یہ دلیل بیان کی ہے کہ دلیل شرعی کے لئے ضروری ہے کہ اس کے ذریعہ علم یا عمل کا فائدہ ہو اب ہم نے اس پر غور کیا کہ تعلیل مذکور سے کیا فائدہ ہوا تو ظاہر ہے کہ علم کا فائدہ تو تعلیل سے حاصل نہیں ہوگا کیونکہ یہ دلیل ظنی ہے جو علم (یقین) کو ثابت کرتی ہی نہیں بلکہ صرف مفید ظن ہے نیز تعلیل سے عمل کا بھی فائدہ نہوا کیونکہ وجوب عمل کا ثبوت خود نص سے ہے ۔ اور یہ مسلم بات ہے کہ نص کا مقام تعلیل سے اونچا ہے تو پھر یہ درست نہوگا کہ وجوب حکم کی اضافت نص سے ہٹا کر تعلیل کی طرف کر دیجائے ۔

بہرحال جب ان دونوں فائدوں میں سے کوئی فائدہ تعلیل سے حاصل نہیں ہوا تو کچھ نہ کچھ تو اس سے فائدہ حاصل ہونا چاہئے ورنہ تعلیل کا عبث ولغو وباطل ہونا لازم آئیگا ۔ اور وہ فائدہ تعدیہ کے علاوہ کچھ نہیں ہے اس لئے ضروری ہے کہ تعلیل میں تعدیہ ہو ورنہ اس کا باطل ہونا ظاہر ہے ۔

سوال :۔ علت قاصرہ کے ساتھ تعلیل لغو نہیں بلکہ اس کا فائدہ یہ بتانا ہے کہ حکم مذکور اسی نص کے

ساتھ خاص ہے یعنی اس نص سے یہی حکم ثابت ہے یہاں تعدیہ کے چکر میں پڑنا تضیع اوقات ہے نیز اس کے اندر علت کو جان کر قلب کی طمانیت کی تحصیل ہے وغیرہ ؟

جوابِ ۱ :۔ اگر آپ تعلیل کو چھوڑ دیتے یہ فائدہ تو جب بھی حاصل ہو جاتا کیونکہ تعلیل سے پہلے ہی سے یہ اختصاص ثابت ہے اس لئے کہ نص اپنے صیغہ کی وجہ سے فقط منصوص علیہ ہی میں حکم کو ثابت کرتی ہے اور اس میں عموم تعلیل کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے معلوم ہوا کہ یہ تعلیل مذکور لغو و عبث ہے ۔

جوابِ ۲ :۔ جس طرح یہ جائز ہے کہ اصل میں دو ایسے وصف جمع ہو جائیں جو دونوں متعدی ہوں اور ان میں سے ایک کا تعدیہ قوی اور دوسرے کا اس سے ہلکا ہو اسی طرح یہ بھی جائز ہے کہ اصل میں دو ایسے وصف جمع ہو جائیں کہ ان میں سے ایک متعدی اور دوسرا غیر متعدی ہو جب بات یوں ہے اور آپ نے اس ہیں وصفِ غیر متعدی ثابت کیا تو بعد تحقیق وصفِ متعدی کبھی ثابت ہو سکتا ہے اور جب دوسرا وصف متعدی ثابت ہو جائے گا تو آپ کا تخصیص کا فائدہ باطل ہو جائیگا ۔ جب یہ تفصیلات ذہن نشیں ہو گئیں تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں ۔

وَاَمَّا حكمُهُ فتعديةُ حكمِ النَّصِّ الى ما لا نصَّ فيهِ ليثبتَ فيهِ بغالبِ الرأيِ على احتمالِ الخطاءِ فالتعديةُ حكمٌ لازمٌ للتعليلِ عندنا وعند الشافعي هو صحيحٌ بدونِ التعديةِ حتى جوّز التعليلَ بالثمنيةِ واحتجّ بأنَّ هذا لمّا كان من جنسِ الحججِ وجبَ ان يتعلّقَ به الايجابُ كسائرِ الحججِ الا ترى انَّ دلالةَ كونِ الوصفِ علّةً لا تقتضي تعديتَهُ بل يعرفُ ذلك بمعنًى في الوصفِ ووجهُ قولنا انَّ دليلَ الشرعِ لابُدَّ انْ يوجبَ عِلمًا او عَمَلًا وهذا لا يوجبُ عِلمًا بلا خلافٍ ولا يوجبُ عملًا في المنصوصِ عليهِ لانه ثابتٌ بالنصّ والنصُّ فوقَ التعليلِ فلا يصحُّ قطعُهُ عنه فلم يبقَ للتعليلِ حكمٌ سوى التعديةِ فان قيلَ التعليلُ بما لا يتعدّٰى يُفيدُ اختصاصَ حكمِ النصِّ به قلنا هذا يحصلُ بتركِ التعليلِ على انَّ التعليلَ بما لا يتعدّٰى لا يمنعُ التعليلَ بما يتعدّٰى فتبطلُ هذهِ الفائدةُ ۔

ترجمہ اور بہر حال قیاس کا حکم پس نص کے حکم کا تعدیہ ہے اس فرع کی جانب جس میں نص نہ ہو تا کہ اس میں (ما لا نص فیہ میں) غالب رائے کے ساتھ حکم ثابت ہو جائے احتمال خطا پر تو ہمارے نزدیک تعلیل کے لئے تعدیہ ایک لازمی حکم ہے اور شافعی رح کے نزدیک تعلیل صحیح ہے بغیر تعدیہ کے یہاں تک کہ انہوں نے ثمنیت کے ساتھ تعلیل کو جائز قرار دیا ہے اور انہوں نے اس طرح استدلال کیا ہے کہ یہ (علت مستنبط من الکتاب والسنۃ) جب کہ دلائل شرعیہ کی جنس سے ہے تو واجب ہے کہ اس

تعلیل کے ساتھ حکم کا اثبات متعلق ہو تمام حجج شرعیہ کے مثل کیا آپ نہیں دیکھتے کہ وصف کے علت ہونے کی دلیل اس کے متعدی ہونے کو مقتضی نہیں ہے بلکہ تعدیہ وصف کے اندر ایک معنی کی وجہ سے پہچانا جائیگا اور ہمارے قول کی دلیل یہ ہے کہ دلیل شرعی کے لئے ضروری ہے کہ وہ علم یا عمل کو واجب کرے اور یہ تعلیل **بلاخلاف** علم یقینی کو واجب نہیں کرتی اور نہ یہ منصوص علیہ میں عمل کو واجب کرتی اس لئے کہ وہ (وجوب عمل) نص سے ثابت ہے اور نص تعلیل سے بڑھ کر ہے تو وجوب حکم کو نص سے منقطع کر دینا صحیح نہوگا تو تعلیل کے لئے تعدیہ کے علاوہ کوئی حکم باقی نہیں رہا پس اگر اعتراض کیا جائے کہ تعلیل ایسی علت کے ساتھ جو متعدی نہیں نص کے حکم کو خاص کرنے کا فائدہ دیتی ہے نص کے ساتھ تو ہم جواب دیں گے یہ اختصاص ترک تعلیل سے حاصل ہو جاتا ہے علاوہ اس بات کے کہ تعلیل ایسی علت کے ساتھ جو متعدی نہیں ہے نہیں روکتی تعلیل کو ایسی علت کے ساتھ جو متعدی ہے پس یہ قاعدہ باطل ہو جائیگا

تشریح

یہاں تین باتیں ذہن میں رکھئے۔ ۱ـ **مالا نص فیہ**۔ یعنی کوئی دلیل نہو جو قیاس سے قوی ہو لہذا اجماع بھی اسی میں داخل ہو گیا کیونکہ قیاس کی صحت کی شرطوں میں سے یہ بھی شرط ہے کہ قیاس سے قوی دلیل نہو۔

۲ـ قیاس اور تعلیل دونوں کا مصداق ایک ہے یعنی دونوں میں تساوی کی نسبت ہے ۳ـ امام شافعی کے نزدیک قیاس اور تعلیل میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے تعلیل کو عام اور قیاس کو خاص کہتے ہیں کیونکہ قیاس میں ان کے نزدیک علتِ متعدیہ کا ہونا ضروری ہے اور تعلیل میں علتِ قاصرہ کافی ہے۔

لیکن علتِ قاصرہ اگر ثابت بالنص یا ثابت بالاجماع ہو تو یہ عند الفریقین صحیح ہے یہ اختلاف صرف اس تعلیل میں ہے جو مستنبط ہو جیسے ثمنیت یہ شافعی کے نزدیک معتبر اور ہمارے نزدیک غیر معتبر ہے۔

سبق نمبر ۶۲

اس سبق میں دفع القیاس کا ذکر ہوگا جس کا مطلب یہ ہے کہ علت کی دو قسمیں ہیں ۱ـ طردیہ ۲ـ مؤثرہ۔

طردیہ کا مطلب یہ ہے کہ حکم اس کے وجود و عدم کے ساتھ دائر ہو یعنی یہ علت ہو تو حکم ہو اور اگر یہ علت نہو تو حکم نہو اور بقول بعض فقط وجود کا لحاظ علت طردیہ کے لئے کافی ہے اور علت مؤثرہ یہ ہے کہ نص یا اجماع کیوجہ سے دوسری جگہوں میں بھی اس کا اثر ظاہر ہوا ہو جس کی اقسام اربعہ ہم ماقبل میں ذکر کر چکے ہیں۔

امام شافعی رح علت طردیہ سے احتجاج کرتے ہیں اور ہم علت مؤثرہ سے تو اس باب میں وہ ہم پر کچھ اعتراضات کرتے ہیں اور ہم ان کا جواب دیتے ہیں اور ہم انکی علتِ طردیہ پر اعتراض کرتے ہیں اور اس طرح سے ان کو پھنساتے ہیں کہ وہ علتِ مؤثرہ کے ماننے پر مجبور ہو جائیں تو ہم نے جو ان پر اعتراضات کئے ہیں، ان کی چار قسمیں ہیں بالفاظ دیگر علت طردیہ کو باطل کرنے کے لئے ہمارے پاس چار جنرل پائنٹ

ہیں ۱۔ القول بموجب العلۃ ۲۔ ممانعت ۳۔ فسادِ وضع ۴۔ مناقضہ ۔
القول بموجب العلۃ، یہ ہے کہ فریق مخالف نے جو علت بیان کی ہے اس کو تسلیم کرکے ایسا پائنٹ مارنا کہ علت وہی رہے اس کے باوجود حکم مختلف ہو جائے (کما یجئی) بالفاظ دیگر معلل اپنی علت سے جو الزام دے رہا ہے بظاہر اس کا قائل ہونا اور پھر اس کو الزام دینا یہ طریقہ سب سے سہل ہے اس وجہ سے اسی کے بیان کو مقدم کیا گیا ہے ممانعت یہ ہے کہ معلل کی دلیل کے تمام مقدمات یا بعض متعین اجزاء کو قبول کرنے سے انکار کر دینا ۔
فسادِ وضع :۔ علت کی بنیاد کا فاسد ہو جانا یعنی ایسے وصف کو حکم کی علت قرار دینا جو اس حکم سے کوئی میل نہ رکھتا ہو بلکہ اس کی ضد کا مقتضی ہو ۔
مناقضہ :۔ یعنی یہ ثابت کرنا کہ معلل کی علت سے حکم متخلف ہے ، القول بموجب العلۃ :۔ کی توضیح یہ ہے کہ امام شافعیؒ نے فرمایا کہ رمضان کے روزہ میں نیت کی تعیین فرض ہے جیسے قضاء کے روزہ میں اور نماز پنجگانہ میں یعنی انہوں نے تعیین نیت کی علت فرضیت کو قرار دیا ہے اور روزۂ رمضان بھی فرض ہے ۔
ہم نے ان کی علت کو تسلیم کر لیا اور کہا کہ صحیح ہے یہاں تعیین ضروری ہے مگر بندہ کی تعیین کی پھر بھی ضرورت نہیں کیونکہ اللہ نے اس دن کو روزہ کے لئے مقرر و متعین کر رکھا ہے اس وجہ سے بندہ کی جانب سے مطلق روزہ کی نیت کافی ہے اور تعیین اللہ کی جانب سے پہلے ہی سے ہے خلاصہ کلام مطلق نیت سے ہمارے نزدیک رمضان کا روزہ ادا ہو جائے گا ۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں ۔

وامّا دفعہ فنقولُ العِلَلُ نوعانِ طرديّةٌ ومؤثرةٌ وعلى كلِّ واحدٍ من القسمين ضروبٌ من الدفع امّا وجوهُ دفعِ العِلَلِ الطرديةِ فاربعةُ القولُ بموجبِ العلةِ ثم الممانعةُ ثم بيانُ فسادِ الوضعِ ثم المناقضةُ امّا القولُ بموجبِ العلّةِ فالتزامُ ما يلزمه المعلِلُ بتعليلِه وذلك مثل قولهم في صومِ رمضانَ انه صومُ فرضٍ فلا يتادى إلّا بتعيينِ النيةِ فيقالُ لهم عندنا لا يصح الا بتعيينِ النيّةِ وانما نجوّزه باطلاقِ النيةِ على انه تعيينٌ

ترجمہ اور بہر حال دفع القیاس تو ہم کہتے ہیں کہ علل کی دو قسمیں ہیں طردیہ اور مؤثرہ اور ان دونوں میں سے ہر ایک پر چند قسم کے اعتراضات ہیں بہر حال علل طردیہ کو دفع کرنے کے چار طریقے ہیں ۱۔ القول بموجب العلۃ ۲۔ ممانعت ۳۔ پھر فسادِ وضع ۴۔ پھر مناقضہ ۔
بہر حال القول بموجب العلۃ تو وہ اس حکم کا التزام ہے کہ معلل اپنی تعلیل سے جس کا الزام دے رہا ہے اور یہ (القول بموجب العلۃ) شوافع کے قول کے مثل ہے رمضان کے روزہ میں کہ یہ (صوم رمضان) فرض روزہ ہے پس یہ نیت کی تعیین کے بغیر ادا نہیں ہوگا تو شوافع سے کہا جائے گا کہ ہمارے نزدیک

(بھی) روزۂ رمضان نیت کی تعیین کے بغیر صحیح نہیں ہوگا اور ہم اس کو اطلاق کے ساتھ اس بناء پر جائز قرار دیتے ہیں کہ یہ (اطلاق نیت) تعیین ہے ۔

تشریح یہاں دو باتیں ذہن میں رکھئے ۔ ۱ اصولیین کی دفع القیاس کی بحث سے مناظرہ کے اصول مستنبط کئے ، بہرحال مناظرہ کی بنیاد اصولیین کی یہ بحث ہے ۔

۲ اقسام اربعہ کی وہی ترتیب ہے جو بیان کی گئی ہے ۔

سبق نمبر ۶۳

اس سبق میں ممانعت کا ذکر ہے اور ممانعت یہ ہے کہ معترض معلل کی دلیل کے تمام مقدمات یا بعض متعین اجزاء کو قبول کرنے سے انکار کردے ۔

پھر ممانعت کے چار پرزے ہیں ۔ ۱ ممانعت فی نفس الوصف ۲ ممانعت فی صلاحیتہِ للحکم ۳ ممانعت فی الحکم ۴ ممانعت فی نسبتہِ الحکم الی الوصف ۔

(تفصیل اول) معلل نے جو وصف بیان کیا ہے اس کو ماننے سے انکار کردینا جیسے امام شافعی رح کا فرمان ہے کہ کفارۂ صوم صرف جماع کی وجہ سے ہے کھانے اور پینے کی وجہ سے کفارہ واجب نہ ہوگا ۔

ہم نے کہا کہ کفارہ کا سبب وہ نہیں ہے جو آپ نے بتلایا ورنہ بھول کر جماع کرنے کی وجہ سے بھی کفارہ واجب ہونا چاہیئے بلکہ کفارہ کی علت عمداً بلا عذر افطار ہے اور وہ اکل وشرب وجماع ہر صورت میں ہے اور بھول کر جماع یا اکل وشرب سے افطار نہیں ہوتا اس لئے کفارہ بھی واجب نہیں ہوگا خلاصہ کلام یہ ممانعت کا پہلا پرزہ ہے ، جس کا نام ممانعت فی نفس الوصف ہے یعنی معلل نے جس کو وصف وعلت قرار دیا ہے اس کو علت ہی تسلیم نہ کیا جائے ۔

(تفصیل ثانی) وصف کا وجود تسلیم کرلیا جائے لیکن یہ تسلیم نہ کیا جائے کہ اس میں اثبات حکم کی صلاحیت ہے ۔ جیسے امام شافعی رح نے باکرہ پر اثباتِ ولایت کا مدار بکارت پر رکھا ہے کیونکہ باکرہ مردوں کے ساتھ زندگی گذارنے کا تجربہ نہ رکھنے کی وجہ سے معاملہ نکاح کے مصالح سے ناواقف ہے اس لئے باکرہ پر ولایت ثابت ہوگی ۔

لیکن ہم کہتے ہیں کہ وصفِ بکارت ، اثباتِ ولایت کے لئے علت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا کیونکہ کسی دوسرے محل میں وصفِ بکارت کا اثر ظاہر نہیں ہوا بلکہ جو وصف اثبات ولایت کی صلاحیت رکھتا ہے وہ صغر (کم سنی) ہے کیونکہ اس کا اثر ولایتِ مال میں ظاہر ہوچکا ہے صغر کے ساتھ وہ باکرہ ہو یا ثیبہ ۔

خلاصۂ کلام : یہ ممانعت کا دوسرا پرزہ ہے جس کا نام ہے ممانعت فی صلاح الوصف للحکم ۔

(تفصیل ثالث) معلل نے حکم کی جو علت قرار دی ہے علت سے تعرض کئے بغیر حکم کو تسلیم کرنے سے انکار کردینا بلکہ کہا جائے کہ اس کا حکم دوسرا ہے وہ نہیں ہے جو آپ نے کہا جیسے امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ

سر کا مسح تین بار کرنا مسنون ہے کیونکہ چہرہ، ہاتھ، پیروں میں تثلیث مسنون ہے کیونکہ یہ رکن ہیں تو مسحِ راس میں بھی تثلیث مسنون ہوگی کیونکہ وہ بھی رکن ہے ۔

لیکن ہم نے مسحِ راس کی تثلیث ہی کا انکار کر دیا اور کہا کہ مسح صرف ایک ہی بار ہی ہوگا کیونکہ سنت کی اصل یہ ہے کہ محلِ فرض میں ادائے فرض کے بعد اور زیادتی کر کے فرض کو کامل و مکمل کرنا اور چونکہ وضو میں پورے چہرہ کا دھونا فرض ہے اس لئے اکمال کی سنیت تین دفع دھونے سے حاصل ہوگی اور مسحِ راس میں پورے سر کا مسح فرض نہیں ہے لہذا اکمال کی سنیت حاصل کرنے کے لئے پورے سر کا مسح کر لینا کافی ہوگا اس لئے بغرضِ سنیت تثلیث کے بجائے پورے سر کا مسح کرنا مسنون ہوگا ۔ خلاصۂ کلام یہ ممانعت کا تیسرا پرزہ ہے جس کا نام ہے ممانعت فی نفس الحکم ۔

(تفصیل رابع) معلل نے جو وصف بیان کیا ہے اس کی طرف حکم کی نسبت کا انکار کر دینا یعنی معترض معلل سے یوں کہدے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ یہ حکم اس وصف کی طرف منسوب ہے بلکہ کسی دوسرے وصف کی طرف منسوب ہوگا۔

لہذا مسئلہ سابقہ میں ہم کہدیں کہ مسح کی تثلیث رکنیت کی بنیاد پر ہوتی ہے تو پھر قیام اور رکوع اور سجدہ اور قرات اور قعدہ اخیرہ میں بھی تثلیث ہونی چاہئے کیونکہ یہ سب بھی ارکان ہیں حالانکہ ان میں کسی کے نزدیک بھی تثلیث نہیں ہے، اسی طرح مضمضہ اور استنشاق سے بھی یہ دعویٰ ٹوٹ جاتا ہے کیونکہ یہ دونوں رکن نہیں ہیں اس کے باوجود بھی ان میں سب کے نزدیک تثلیث مسنون ہے معلوم ہوا کہ رکنیت پر تثلیث کی سنیت کا مدار نہیں ہو سکتا ۔

خلاصۂ کلام یہ ممانعت کا چوتھا پرزہ ہے جس کا نام ہے ممانعت فی نسبۃ الحکم الی الوصف اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں ۔

واَمَّا الممانعۃُ فھی اربعۃُ اقسام ممانعۃٌ فی نفسِ الوصفِ وفی صلاحہٖ للحکمِ وفی نفسِ الحکمِ وفی نسبتہٖ الی الوصف ۔

ترجمہ اور بہرحال ممانعت پس یہ چار قسم پر ہے ۱ نفسِ وصف کا انکار کر دینا ۲ وصف کا حکم کے لئے صالح ہونے سے انکار کر دینا ۳ نفس حکم کا انکار کر دینا ۴ وصف کی طرف حکم کی نسبت سے انکار کر دینا ۔

تشریح اسکی تفصیل تقریر میں گذر چکی ہے ۔ صلاحہ کی ضمیر کا مرجع وصف ہے اور نسبتہ کی ضمیر کا مرجع حکم ہے ۔

سبق نمبر ۶۴

اس سبق میں فساد وضع کا بیان کیا جارہا ہے، یعنی علت کی بنیاد ہی فاسد ہو جائے کیونکہ معلّل نے ایسے وصف کو حکم کی علت قرار دیا ہے جو اس حکم سے کوئی میل نہیں رکھتا بلکہ اس کی ضد کا متقاضی ہے جیسے شوافع کا احدالزوجین کے اسلام کو اثباتِ فرقت کے لئے علت قرار دینا یعنی شوافع کہتے ہیں کہ جب کافر میاں بیوی میں سے کوئی ایک بھی اسلام قبول کرلے تو محض اسلام لاتے ہی ان دونوں میں تفریق ہو جائے گی بشرطیکہ وہ غیر مدخول بہا ہو اور اگر مدخول بہا ہو تو تین حیض گذرنے کے بعد خود تفریق ہو جائیگی اور اثبات تفریق کے لئے اس کی کوئی حاجت نہیں کہ دوسرے کے سامنے دعوت اسلام پیش کی جائے۔

لیکن ہم کہتے ہیں کہ یہ تعلیل اپنی وضع اور بنیاد ہی میں فاسد ہے کیونکہ اسلام تو آیا ہے حقوق کی حفاظت کرنے کے لئے نہ کہ حقوق کو باطل کرنے کے لئے پھر اسلام کو ابطالِ حقوق کا سبب اور علت کیسے قرار دیا جاسکتا ہے اس لئے فرقت کا حکم ثابت کرنے کے لئے مناسب یہ ہے کہ ایک کے اسلام لانے کے بعد دوسرے پر اسلام پیش کیا جائے اگر وہ بھی اسلام لے آئے تو ان کے درمیان نکاح علی حالہ باقی رہے گا ورنہ ان میں تفریق کردی جائے گی اور اس تفریق کی نسبت مصر علی الکفر کے اصرار اور انکار کی طرف کی جائے گی۔

اس وصفِ انکار کو تفریق کی علت قرار دینا بالکل صحیح اور معقول ہے اسی طرح اگر زوجین میں سے (نعوذ باللہ من ذلک) کوئی ایک مرتد ہو جائے تو دیکھا جائے کہ عورت مدخولہ ہے یا غیر مدخولہ تو اگر غیر مدخولہ ہو تو بالاتفاق ابھی فرقت واقع ہو جائے گی مگر امام شافعی رح فرماتے ہیں کہ جب اس کی عدت گذر جائے گی اس وقت فرقت واقع ہوگی۔

تو امام شافعی رح نے ردت کے باوجود نکاح کو باقی مان لیا حالانکہ ردت منافیِ عصمت ہے لہٰذا منافیِ نکاح بھی ہے کیونکہ نکاح کا مدار عصمت پر ہے تو امام شافعی رح نے دونوں مسئلوں میں بنیادی غلطی کردی اول میں اسلام کو ابطالِ حقوق کی علت قرار دیدیا اور دوسرے میں گویا کہ ردت کو ابقاءِ نکاح کی علت قرار دیدیا۔

حالانکہ اسلام قاطع حقوق نہیں بن سکتا اور ردت قابلِ عفو نہیں ہوسکتی اور ہم نے گویا کہ اس لئے کہا کہ امام شافعی رح اگرچہ ابقاء نکاح کی علت ردت کو قرار نہیں دیتے پھر بھی ردت کے ساتھ ابقاء نکاح سے یہ بات تو ثابت ہوتی ہے کہ انہوں نے ردت کو قابل عفو جرم شمار کیا ہے۔

بہرحال فساد وضع کا اعتراض سب سے قوی ہے کیونکہ اس کے ظاہر ہو جانے کے بعد معلل کو جواب دینے کی گنجائش باقی نہیں رہتی بخلاف مناقضہ کے کہ اس میں معلل ایسی توجیہ کی طرف پناہ لے سکتا ہے جس سے اس کی علت کی تاثیر اور محل نزاع کی وجہ سے فرق نمایاں ہو جائے اسی لئے مصنف رح نے مناقضہ سے پہلے فساد وضع کو بیان فرمایا۔ علت کے فسادِ وضع کی مثال ایسی ہے جیسے ادار شہادت میں فساد پایا جائے یعنی شاہد اگر گواہی دیتے وقت دعویٰ کے برخلاف کوئی بات کہکر بگاڑ دے تو اس کے بعد گواہ

کے عادل یا صالح ہونے نہ ہونے کی تفتیش کی کوئی ضرورت نہیں رہتی بلکہ دعویٰ خود بخود ساقط ہو جاتا ہے۔

مناقضہ:۔ یعنی یہ ثابت کرنا کہ جس وصف کو معلل نے علت قرار دیا ہے اس علت کے ہوتے ہوئے بعض مواقع میں حکم تخلف ہے۔ جیسے امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جیسے تیمم میں نیت ضروری اور فرض ہے اسی طرح وضوء کے اندر بھی ضروری ہے کیونکہ وصفِ طہارت میں یہ دونوں مشترک ہیں۔

مگر ان کا یہ دعویٰ غسلِ ثوب سے اور غسلِ بدن سے ٹوٹ جاتا ہے کہ ان کے طہارت ہونے کے باوجود نیت ضروری نہیں ہے تو غسلِ ثوب میں آپ کی بیان فرمودہ علت تو ہے مگر حکم اس سے متخلف ہے۔ اس مناقضہ سے بچنے کے لئے شوافع اس بات پر مجبور ہوں گے کہ وہ وضوء اور غسلِ ثوب میں وجہ فرق تبلائیں اور علت کی تاثیر نمایاں کریں مثلاً وہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ غسلِ ثوب میں نجاست حقیقی کو دور کر کے طہارت حقیقی حاصل کی جاتی ہے اور یہ تقاضائے عقل کے عین مطابق ہے اس لئے نیت کی کوئی حاجت نہیں۔

بخلاف وضوء کے کہ اس میں نجاستِ حکمی سے طہارت حاصل ہوتی ہے اور اس طرح اعضاء مخصوصہ کو دھونے سے طہارت حاصل ہونا امر عقلی نہیں بلکہ محض تعبدی ہے اس لئے نیت کی ضرورت ہوگی جس طرح تیمم کی طہارت غیر معقول ہونے کی وجہ سے اس میں نیت کی ضرورت ہے۔

ہماری طرف سے اس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ خروج نجاست سے طہارت بدن کا زائل ہونا موافق عقل ہے کیونکہ جس طرح خروج منی سے سارا بدن نجس ہو جاتا ہے بعینہ اسی طرح پیشاب وغیرہ کے نکلنے سے بھی پورا بدن ناپاک ہو جاتا ہے لیکن خروج منی کا تحقق کم ہوتا ہے اس لئے اس پر تمام بدن کا غسل واجب ہوا کہ اس میں کوئی حرج اور دقت لازم نہیں آتی بخلاف خروج بول کے کہ یہ بکثرت پیش آتا رہتا ہے تو اس کی وجہ سے ہر دفعہ پورے بدن کا غسل واجب ہونے میں بڑا حرج لازم آتا ہے اس لئے دفع حرج کے پیشِ نظر اس کی طہارت کے لئے محض ان اعضاء اربعہ پر اکتفاء کیا گیا جو کہ اطراف وجوانب بدن اور گناہ سرزد ہونے کے لحاظ سے اصل الاصول ہیں تو اگرچہ جمیع بدن پاک کرنے کے لئے اعضاءِ اربعہ پر اکتفاء عقل کے خلاف ہے لیکن خروج نجاست کے سبب سے بدن کا ناپاک ہونا اور پانی کے استعمال سے نجاست زائل ہونا بالکل عقل کے مطابق ہے لہٰذا اس کے لئے نیت کی کوئی ضرورت نہیں بخلاف مٹی کے کہ وہ بظاہر بدن کو آلودہ کرنے والی ہے اور دراصل خلقت میں طہارت کے لئے موضوع نہیں ہے اس لئے حصولِ طہارت کی غرض سے اس کے استعمال کے وقت نیت کی ضرورت ہے۔ اسکے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

واما فسادُ الوضع فمثلُ تعليلهم لايجابِ الفرقةِ باسلامِ احدِ الزوجين ولا بقاءِ النكاحِ مع ارتدادِ احدِهما فانه فاسدٌ في الوضعِ لان الاسلامَ لا يصلحُ قاطعًا للحقوقِ والردةَ لا تصلحُ عفوًا واما المناقضةُ فمثلُ قولِهم في الوضوءِ والتيممِ انهما طهارتانِ

فکیف افترقا فی النیۃ قلنا ھذا ینتقض بغسل الثوب والبدن عن النجاسۃ فیضطر الی بیان وجہ المسئلۃ وھو ان الوضوء تطھیر حکمی لانہ لا یعقل فی المحل نجاسۃ فکان کالتیمم فی شرط النیۃ لیتحقق التعبد فھذہ الوجوہ تلجئ اصحاب الطرد الی القول بالتاثیر ۔

ترجمہ اور بہر حال فساد وضع پس جیسے شوافع کی تعلیل ہے ایجاب فرقت کے لئے احدالزوجین کے لئے اسلام کے ساتھ اور ان کی تعلیل ہے القاء نکاح کے لئے احدالزوجین کے ارتداد کے ساتھ پس یہ تعلیل فاسد ہے وضع کے اعتبار سے اس لئے کہ اسلام حقوق کے لئے قاطع بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اور ردت عفو کی صلاحیت نہیں رکھتی ۔

اور بہر حال مناقضہ پس جیسے شوافع کا قول ہے وضوء اور تیمم میں کہ یہ دونوں طہارت ہیں تو یہ دونوں نیت میں کیسے جدا ہو جائیں گے تو ہم کہیں گے کہ یہ تعلیل کپڑے اور بدن سے نجاست حقیقیہ کو دھونے میں ٹوٹ جاتی ہے تو معلل مضطر ہوگا مسئلہ کی وجہ بیان کرنے کی جانب اور وہ وجہ یہ ہے کہ وضو تطہیر حکمی ہے اس لئے کہ محل غسل میں کوئی نجاست سمجھ میں نہیں آتی تو نیت کے شرط ہونے میں وضو مثل تیمم کے ہوگیا ۔ تاکہ تعبد متحقق ہو جائے تو یہ وجوہ اصحاب طرد (شوافع) کو تاثیر کے قائل ہونے کی جانب مجبور کریں گی ۔

تشریح یہاں باقی باتیں ذہن نشیں کر لیجئے ۔ ۱؎ فساد وضع کی تعریف ماقبل میں گذر چکی ہے ۲؎ امام شافعی رح فرماتے ہیں کہ جب فرقت ایسے سبب سے آئے جو نکاح پر طاری ہو وہ انقضاء عدت تک بقاء نکاح کے منافی نہیں ہوتا جیسے طلاق تو ردت کا بھی یہی حکم ہوگا جس کا جواب ہم دے چکے کہ طلاق منافی عصمت نہیں اور ردت منافی عصمت ہے بظاہر یہ خیال ہوتا ہے کہ امام شافعی رح نے بقاء نکاح کی علت ردت کو قرار دیا ہے حالانکہ ایسا نہیں اسی وجہ سے مصنف رح نے بسبب ارتداد احدہما کے بجائے مع ارتداد احدہما کہا ہے ۔

۳؎ مناقضہ کی تعریف ماقبل میں گذر چکی ہے ۔ ۴؎ تطہیر حکمی سے مراد وہ امر تعبدی ہے جو غیر معقول ہے جب وضو امر تعبدی ہوگا تو وہ مثل تیمم ہوگا ۔ ۵؎ فہذہ الوجوہ ۔ یعنی مذکورہ چاروں وجوہ ۔

سبق نمبر ۶۵

احناف علل مؤثرہ سے استدلال کرتے ہیں مذکورہ چار وجوہ میں سے علل مؤثرہ میں فساد وضع اور مناقضہ وارد کرنے کا کوئی امکان ہی نہیں البتہ القول بموجب العلۃ اور ممانعت کا ایراد علل مؤثرہ پر ہو سکتا ہے یعنی اس کا امکان ہے اگر کہیں ایسا ہو تو اس کا جواب دیا جائے ، اور ان وجوہ اربعہ کے علاوہ معارضہ بھی علل مؤثرہ کو وارد ہو سکتا ہے ۔

اور معارضہ اس کو کہتے ہیں کہ معلل کے خلاف دلیل پیش کر دیکھائے جس کا تفصیلی بیان اگلے سبق میں آرہا ہے

بہرحال علتِ مؤثرہ میں فساد وضع اور مناقضہ کا کوئی امکان نہیں ہے کیونکہ جس طرح اس حکم پر جو کتاب یا سنت یا اجماع سے ثابت ہو مناقضہ نہیں ہو سکتا اسی طرح اس علت کے اوپر بھی مناقضہ نہیں ہو سکتا جس کی تاثیر کتاب یا اجماع سے ثابت ہو۔

بہرحال حقیقی اور معنوی مناقضہ علل مؤثرہ پر نہیں ہو سکتا البتہ صورت کے اعتبار سے مناقضہ ہو سکتا ہے۔ لہذا اگر فریق مخالف صورۃً مناقضہ کرے تو اس کو دفع کرنے کے چار طریقے ہیں ۱ دفع بالوصف ۲ دفع بالمعنی الثابت بالوصف ۳ دفع بالحکم ۴ دفع بالغرض مثلاً جو ناپاکی سبیلین کے علاوہ سے نکلتی ہے وہ ہمارے نزدیک ناقض وضو ہے امام شافعی رح کے نزدیک ناقض وضو نہیں ہم نے کہا کہ ناپاکی جب بھی بدن سے نکلے گی تو وضو ٹوٹ جائیگا اور یہ وجہ غیر خارج من السبیلین کے اندر بھی موجود ہے۔

اس پر امام شافعی رح کی جانب سے نقض وارد ہوا کہ جب ناپاکی نکل جاتی ہے اور بہتی نہیں ہے تو آپ کے نزدیک وضو کیوں نہیں ٹوٹتا جب کہ علت خروجِ نجاست موجود ہے۔

جواب :۔ ابھی خروج نہیں ہوا بلکہ ظہور ہوا ہے اور وضو خروج سے ٹوٹتی ہے نہ کہ ظہور سے۔

سوال :۔ اگر دبر پر پائخانہ ظاہر ہو تو وہاں بھی ظہور ہے وہاں کیوں وضو ٹوٹتا ہے۔

جواب :۔ وہ خروج ہے کیونکہ دبر میں پائخانہ بھرا ہوا نہیں ہے بلکہ پائخانہ کا اسٹاک اندر ہے یہ وہاں سے منتقل ہو کر یہاں ظاہر ہوا ہے تو یہ ظہور خروج ہے اس لئے اس سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔

یہ جواب ہم نے دفع بالوصف کے طریقہ پر دیا ہے۔ اسی اعتراض کا دوسرا جواب اس طرح بھی ہو سکتا ہے کہ اگر یہ ناپاک ہوتا تو اس کو دھونا لازم ہوتا حالانکہ اس کو دھونا لازم نہیں ہے اور سبیلین میں وضو بالاتفاق ٹوٹتا ہے مگر او لاً موضع اصابت کا غسل ضروری ہے پھر اس خروج کی وجہ سے پورا بدن ناپاک ہو گیا اس لئے اصل تو یہ تھا کہ پورا بدن دھویا جائے مگر بربناءِ دفعِ حرج اعضاءِ اربعہ پر اکتفاء کر لیا گیا ہے۔

مگر غیر سبیلین میں موضع اصابت ہی کا غسل صورتِ مذکورہ میں ضروری نہیں ہے جس سے معلوم ہوا کہ یہ ناقض وضو ہی نہیں اس جواب کو دفع بالمعنیٰ الثابت بالوصف کہتے ہیں۔

اس پر امام شافعی رح کی جانب سے پھر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جس کا زخم برابر بہتا رہتا ہو تو اس کا وضو ٹوٹ جانا چاہئے کیونکہ علتِ نقض موجود ہے مگر آپ فرماتے ہیں کہ بقاء وقت تک اس کا وضو باقی رہتا ہے اور یہ علت کا حکم سے تخلف ہے۔

جواب :۔ ہم بھی کہتے ہیں کہ اس سے وضو ٹوٹ گیا مگر بربناء دفع حرج معذور کے لئے بقاء وقت تک وضو کو باقی شمار کیا گیا ہے۔ اس جواب کا نام دفع بالحکم ہے۔

اسی اعتراض کا یہ بھی جواب دیا جا سکتا ہے کہ اگر کسی کو مسلسل قطرات کا مرض ہو تو آپ کے نزدیک وہاں بھی یہی حکم ہے۔ تو ہم نے فرع کو اسی پر قیاس کر کے فرع کے اندر وہی حکم ثابت کیا ہے۔

فما هو جوابکم فهو جوابنا اس جواب کا نام ہے۔
دفع بالغرض: اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

واما العلل المؤثرة فليس للسائل فيها بعد الممانعة الا المعارضة لانها لا تحتمل المناقضة وفساد الوضع بعد ما ظهر اثرها بالكتاب او السنة او الاجماع لكنه اذا تصور مناقضة يجب دفعه من وجوه اربعة كما نقول فى الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج من بدن الانسان فكان حدثا كالبول فيورد عليه ما اذا لم يسل فندفعه اولا بالوصف وهو انه ليس بخارج لان تحت كل جلدة رطوبة وفى كل عرق دما فاذا زال الجلد كان ظاهرا لا خارجا ثم بالمعنى الثابت بالوصف دلالة وهو وجوب غسل ذلك الموضع للتطهير فيه صار الوصف حجة من حيث ان وجوب التطهير فى البدن باعتبار ما يكون منه لا يحتمل الوصف بالتجزى وهنا لم يجب غسل ذلك الموضع فانعدم الحكم لانعدام العلة ويورد عليه صاحب الجرح السائل فندفعه بالحكم ببيان انه حدث موجب للطهارة بعد خروج الوقت بالغرض فان غرضنا التسوية بين الدم والبول وذلك حدث فاذا لزم صار عفوا لقيام الوقت فكذلك ههنا

ترجمہ اور بہرحال علل مؤثرہ پس ان میں سائل کو ممانعت کے بعد صرف معارضہ کا حق ہے اس لئے کہ علل مؤثرہ مناقضہ اور فساد وضع کا احتمال نہیں رکھتیں جب کہ ان کا اثر کتاب یا سنت یا اجماع سے ظاہر ہو چکا ہے لیکن جب (علل مذکورہ پر) مناقضہ کی صورت سامنے آئے تو اس نقض کو چار طریقوں سے دور کرنا واجب ہے جیساکہ ہم کہتے ہیں غیر سبیلین سے خارج میں کہ وہ (خارج مذکور) ایسا نجس ہے جو ان کے بدن سے خارج ہوتا ہے تو وہ خارج پیشاب کے مثل حدث ہوگا پس اس پر نقض وارد کیا جاتا ہے۔
اس خارج کے ذریعہ جو نہ بہے تو پہلے ہم اس کو وصف کے ذریعہ دفع کرینگے اور وہ دفع یہ ہے کہ غیر سائل خارج نہیں ہے اس لئے کہ ہر کھال کے نیچے رطوبت ہے اور ہر رگ میں خون ہے پس جبکہ کھال ہٹ گئی تو خون ظاہر ہوگا خارج نہ ہوگا، پھر اس اعتراض کو ثانیاً دلالت وصف سے ثابت شدہ معنیٰ کے ذریعہ دفع کریں گے اور وہ معنیٰ تطہیر کے لئے اس جگہ کے غسل کا وجوب ہے پس اس سبب سے وصف خروج ناقض وضو ہونیکی علت قرار پایا اس لحاظ سے کہ خروج نجاست کے سبب سے تطہیر بدن کے وجوب میں تجزیہ کا وصف محتمل نہیں ہے اور یہاں اس جگہ کو دھونا واجب نہیں ہے تو حکم معدوم ہوا ہے علت معدوم ہونے کی وجہ سے اور اس پر نقض وارد کیا جاتا ہے رستے ہوئے زخم والے سے تو ہم اس کو حکم کے ذریعہ دفع کرینگے یہ بات بیان کرنے کے ساتھ کہ یہ (بہنے والی نجاست) ایسا حدث

ہے جو خروج وقت کے بعد طہارت کو واجب کرنے والا ہے اور غرض کے ذریعہ (دور کریں گے) اسلئے کہ ہماری غرض خون اور پیشاب کے درمیان برابری ثابت کرنا ہے اور پیشاب حدث ہے پس جبکہ دائم ہوجائے تو معاف ہوگا وقت کے قائم ہونے کی وجہ سے پس ایسے ہی یہاں ہے ۔

تشریح یہاں چار باتیں عرض کی جاتی ہیں ۔ ۱ فلیس للسائل فیھا الخ ممانعت کے بعد فسادِ وضع اور مناقضہ ہیں عللِ مؤثرہ پر ان دونوں کا کوئی امکان نہیں ہے اور ممانعت اور اس کا ماقبل یعنی القول بموجب العلۃ ان دونوں اعتراضوں کا امکان ہے مگر مصنفؒ ان کے منسوخ ہونیکی وجہ سے ان دونوں سے تعرض نہیں کریگا ۔

نیز عللِ مؤثرہ پر معارضہ ہوسکتا ہے جس کی حقیقت یہ ہے کہ معلل کے خلاف دلیل پیش کردیجائے

۲ فندفعہٗ اولاً بالوصفِ یعنی وصف نہونیکی وجہ سے حکم جاری نہوگا کیونکہ وصف نقضِ طہارت خارج ہے اور یہاں خارج نہیں بلکہ یہ ظاہر ہے ۔

۳ ثم بالمعنیٰ الثابت بالوصف دلالۃً پھر دلالت وصف سے ثابت شدہ معنیٰ کے ذریعہ دفع کرینگے یعنی وصف سے دلالۃً ایک معنیٰ ثابت ہوتے ہیں جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حکم مذکور کا مدار اسی کے اوپر ہے لیکن وہ معنی موجود نہیں ہیں تو گویا علت نہیں ہے اور جب علت نہیں ہے تو حکم کا تخلف نہیں ہے اور جب حکم کا تخلف نہیں ہے تو مناقضہ کا کیا سوال ۔

لہٰذا کہا جائیگا کہ مثالِ مذکور میں وصفِ خروج تو موجود ہے (بالغرض) لیکن وہ معنیٰ نہیں ہیں جس کی وجہ سے وصف علت بن سکے ۔ اور وہ معنیٰ موضع اصابت کا غسل ہے یعنی بدن سے خروج نجاست کیوجہ سے زوال طہارت ہوکر اولاً حکم ہوگا کہ پورا بدن دہو یا جائے لیکن جس جگہ سے ناپاکی کا خروج ہوا ہے اس کو سب سے پہلے دہویا جائے ۔

لیکن پورا بدن دہونے میں حرج تھا اس لئے دفعاً للحرج اعضاءِ اربعہ پر اکتفا کرلیا گیا ہے ۔

فبہ پس اس سبب سے یعنی موضعِ اصابت کا غسل واجب ہونے کی وجہ سے صار الوصف الخ وصف (الخارج النجس) علت بنتا ہے ۔ من حیث الخ جب بدن سے ناپاکی کا خروج ہو اور خروج نجاست کی جگہ غسل واجب ہوا تو پورے بدن کا دہونا واجب ہوگا پھر دفعاً للحرج اعضاء اربعہ پر اکتفاء جائز ہوگا ۔ کیونکہ جب نجاست کا خروج اندر سے ہو اور اس نے موضع اصابت کو ناپاک کردیا لیکن اس میں تجزّی نہیں چلتی کہ فقط وہ ناپاک ہوجائے اور باقی بدن پاک رہے تو تجزی کے وصف سے بچنے کے لئے کہا گیا کہ پورے بدن کا غسل واجب ہوگا مگر غیر سبیلین (جو ناپاکی خارج نہو بلکہ صرف ظاہر ہو) میں موضع اصابت کا غسل واجب نہیں تو غسل بدن بھی ضروری نہیں ہے ۔

۴ رسنے والا زخم فی الحال ناقضِ وضو ہے اور حدث ہے لیکن ضرورت کیوجہ سے اس کا حکم مؤخر ہوگیا ہے ۔

سبق نمبر ۶۶

معارضہ: مخالف نے جس دعویٰ پر دلیل قائم کی ہے اس کے خلاف دلیل قائم کر دینا معارضہ ہے پھر اس کی دو قسمیں ہیں۔

اگر معلل کی دلیل بعینہ مخالف کی دلیل بنجائے تو یہ نوع اول ہے ورنہ نوع ثانی ہے نوع اول کا نام ہے معارضہ فیہا مناقضۃ یعنی ایسا معارضہ جو مناقضہ کو بھی متضمن ہے اور اسی نوع کو قلب کہتے ہیں۔

اصولیین اور اہل مناظرہ دونوں کی اصطلاح میں اس کا نام قلب ہے، پس اس لحاظ سے کہ یہ معلل کے دعویٰ کے خلاف دلالت کرتا ہے اس کا نام معارضہ ہے، اور اس اعتبار سے کہ معلل کی دلیل میں خلل ہونے کی وجہ سے خود اس کے حق میں دلیل بننے کے قابل نہیں رہی بلکہ یہ اس کے معارض کی دلیل بنگئی ہے اس کا نام مناقضہ ہے البتہ اس میں معارضہ ہی اصل مدنظر ہے نقض محض ضمنی طور پر پایا جاتا ہے کیونکہ علتِ مؤثرہ میں اصالۃً اور قصداً نقض وارد نہیں ہوسکتا ہے اس لئے مصنفؒ نے اس کا نام معارضہ فیہا مناقضہ رکھا ہے اور مناقضہ فیہا معارضہ نام نہیں رکھا۔

اس پہلی نوع کی پھر دو قسمیں ہیں ۱ علت کو پلٹ کر حکم اور حکم کو علت کر دینا اور قلب کی یہ نوعیت صرف اس صورت میں پائی جاسکتی ہے جبکہ کسی حکم شرعی کو قیاس کی علت قرار دیاجائے کہ اسے پلٹ کر دوبارہ حکم قرار دینے کے بھی قابل ہو لیکن اگر وصف خالص علت ہو جو حکم بننے کے قابل نہو تو اس میں قلب متحقق نہیں ہوسکتا۔ **مثال:۔** امام شافعی رح کے نزدیک کفار کو غیر محصن ہونے کی صورت میں سو کوڑے مارے جائیں گے اور اگر محصن ہو تو رجم کیا جائے گا۔

اور ہمارے نزدیک دونوں صورتوں میں کوڑے ہی مارے جائیں گے کیونکہ رجم کے لئے محصن ہونا شرط ہے اور احصان کے لئے اسلام شرط ہے اور کفار خواہ شادی شدہ ہوں یا نہ ہوں دونوں صورتوں میں احصان ثابت نہوگا اس لئے صرف کوڑے مارنے کا حکم ہوگا۔

لیکن امام شافعی رح نے رجم کی علت کفار میں سے بکر کے حق میں کوڑے مارے جانے کو قرار دیا اور یوں کہا کہ جب ان کے بکر کو سو کوڑے لگتے ہیں تو ان میں سے ثیب کو رجم کیا جائیگا۔ تو امام شافعیؒ نے رجم کو حکم اور جلد کو علت قرار دیا ہے۔

ہم نے اس پر معارضہ کیا اور انکی علت کو حکم کر دیا اور ان کے حکم کو علت کر دیا یعنی یہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ مسلمانوں کے حق میں جلد رجم کی علت ہے لہٰذا ہم نے کہا کہ مسلمانوں میں سے غیر شادی شدہ کو اس لئے کوڑا مارا جاتا ہے کہ ان کے شادی شدہ کو رجم کیا جاتا ہے۔

تو دیکھئے؛ یہ قلب اس لحاظ سے تو معارضہ ہے کہ منشأ معلل یعنی شادی شدہ کفار کے حق میں رجم کے اثبات کے خلاف دلالت کرتا ہے اور ساتھ ہی ساتھ اس میں مناقضہ بھی ہے ان کی دلیل پر کہ جس حکم کو علت قرار دیا گیا ہے وہ علت بننے کے قابل نہیں، اگر کوئی یہ چاہے کہ اس کی علت پر معارضہ بالقلب کا

اعتراض نہ ہو تو اس کا طریقہ یہ ہے کہ وہ پہلے ہی سے اپنے کلام کو بجائے تعلیل کے استدلال کی صورت میں پیش کرے کیونکہ یہ ممکن ہے کہ ایک شئی دوسری شئی کی دلیل ہو، اور یہی دوسری شئی پہلی شئی کی دلیل ہو جیسے آگ دھویں کی دلیل ہوسکتی ہے اور دھواں آگ کی بخلاف تعلیل کے کہ اس صورت میں ایک شئی کا علت ہونا اور دوسری شئی کا معلول ہونا متعین ہے اور قلب اس کے لئے مضر ہے لیکن معارضہ بالقلب سے رہائی کا یہ طریقہ برتنا اسی وقت ممکن ہے جبکہ دونوں باہم مساوی اور ایک دوسرے کی نظیر ہوں لہذا مذکورہ مسئلہ میں یہ مخلص شوافع کے حق میں مفید نہیں ہے کیونکہ اُن کی علت اور معلول کے درمیان مساوات نہیں ہے ۔

اس لئے کہ رجم کی سزا سخت ہے اور اس کی خاص شرائط ہیں اور جلد میں یہ باتیں نہیں پائی جاتی ہیں البتہ ہمارے حق میں مفید ہے مثلاً ہم یوں کہیں کہ روزہ ایک عبادت ہے جو نذر ماننے سے لازم ہوجاتا ہے لہذا شروع کردینے سے بھی لازم ہوجائیگا اب اگر مخالف اس کو قلب کر کے یوں کہے کہ روزہ شروع کرنے سے لازم ہونیکی وجہ سے نذر ماننے پر بھی لازم آتا ہے تو یہ ہمارے حق میں مضر نہیں کیونکہ ان دونوں کے اندر مساوات ہے اس لئے ہر ایک سے دوسرے پر استدلال درست ہے ۔ اسکے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں ۔

اما المعارضةُ فهي نوعانِ معارضةٌ فيها مناقضةٌ خالصةٌ اما المعارضةُ التي فيها مناقضةٌ فالقلبُ وهو نوعانِ احدهما قلبُ العلةِ حكمًا والحكمِ علةً وهو ماخوذٌ من قلبِ الاناءِ وانّما يصحُّ هذا فيما يكونُ التعليلُ فيه بالحكمِ مثل قولِهم الكفّارُ جنسٌ يُجلد بكرهم مائةً فيُرجَمُ ثيّبُهم كالمسلمين قلنا المسلمونَ انما يجلد بكرهم مائةً لانه يُرجَمُ ثيّبهم فلما احتمَلَ الانقلابَ فسدَ الاصلُ وبطلَ القياسُ

ترجمہ بہرحال معارضہ پس وہ دو قسم پر ہے ۱۔ ایسا معارضہ جو مناقضہ کو متضمن ہو ۲۔ اور خالص معارضہ بہرحال وہ معارضہ جو مناقضہ کو متضمن ہو پس وہ قلب ہے اور قلب کی دو قسمیں ہیں ان میں سے علت کو حکم سے اور حکم کو علت سے بدل دینا ہے اور یہ قلبُ الاناء سے ماخوذ ہے اور یہ صحیح ہوتا ہے اس صورت میں جس میں حکم کے ذریعہ تعلیل ہو جیسے ان کا قول کہ کفار ایسی جنس ہے کہ ان میں سے بکر کو سو کوڑے مارے جاتے ہیں تو ان کے ثیب کو رجم کیا جائیگا مثل مسلمین کے ہم نے کہا مسلمان ان میں سے بکر کو سو کوڑے مارے جائیں گے اس لئے کہ ان کے ثیب کو رجم کیا جاتا ہے پس جبکہ تعلیل انقلاب (تبدیلی) کا احتمال رکھتی ہے تو اصل فاسد ہوگیا اور قیاس باطل ہوگیا ۔

تشریح اور یہ قلبُ الاناء سے ماخوذ ہے یعنی برتن کے اوپر کے حصہ کو نیچے اور نیچے کو اوپر کر دینا اس جگہ اوپر کے حصہ سے مراد علت اور نیچے کے حصہ سے مراد حکم ہے اور یہ ماقبل میں بتایا

جا چکا ہے کہ قلب کی یہ نوعیت صرف اس صورت میں ہو سکتی ہے جہاں قیاس کی علت کسی حکم شرعی کو قرار دیا گیا ہو جیسے مثال مذکور میں ہے۔

احتمل :- اس میں ضمیر اس کا فاعل ہے جس کا مرجع تعلیل ہے اور انقلاب اس کا مفعول بہ ہے۔

فسد الاصل :- اصل سے مراد تعلیل ہے اور جب تعلیل فاسد ہو گئی تو قیاس باطل ہو گیا کیونکہ جب قیاس باطل ہو گیا تو شوافع کا صرف ایک قول باقی رہ گیا الکفار جنس یجلد بکرھم مائۃ فیرجم ثیبھم اور یہ قول دلیل وحجت تو کیا ہوتی اس میں شائبہ دلیل بھی نہیں ہے۔

سبق نمبر ۶۷

قلب کی دوسری قسم یہ ہے کہ علت کو اس طرح پلٹ دیا جائے کہ وہ مستدل کے دعویٰ کے لئے مثبت ہونے کے بجائے اس کے خلاف پر دال بنجائے تو یہ قلب امور حسی میں توشہ دان کو پلٹنے کے مشابہ ہے یعنی توشہ دان کے اندر کی جانب کو باہر اور باہر کی جانب کو اندر کی طرف کر دینا گویا کہ پہلے علت کی پشت تمہاری طرف تھی اور رخ مستدل کی طرف اور قلب کے بعد پشت مستدل کی طرف ہو گئی اور رخ تمہاری طرف مڑ گیا۔

اس کو معارضہ اس اعتبار سے کہتے ہیں کہ اب مستدل کی دلیل اس کے مدعا کے خلاف دلالت کرتی ہے اور مناقضہ اس لحاظ سے کہتے ہیں کہ اس دلیل سے اب مستدل کا مدعی ثابت نہیں ہوتا گویا اس کی دلیل ٹوٹ گئی ہے۔ لیکن چونکہ ایک وصف دو متنافی حکم کے لئے شاہد بنے یہ غیر ممکن ہے اس لئے ضرورت ہوگی کہ اس وصف میں کچھ زیادتی کر دیجائے اور وہ زیادتی وصف اول ہی کی تفسیر ہو جیسے رمضان کے روزہ کے بارے میں شوافع کہتے ہیں کہ یہ روزہ چونکہ فرض ہے اس لئے تعیین نیت کے بغیر ادا نہو گا جس طرح رمضان کی قضاء کا روزہ بغیر تعیین نیت ادا نہو گا تو اس مسئلہ میں فرضیت کو تعیین نیت کی علت قرار دیا گیا ہے لیکن ہم معارضہ بالقلب کے طریقہ پر اس کا جواب دیتے ہیں اور فرضیت کو عدم تعیین کی دلیل قرار دیتے ہیں لہذا ہم نے کہا کہ رمضان کا روزہ چونکہ فرض ہے اس لئے خود سے تعیین نیت کی کوئی ضرورت نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس کو متعین کر رکھا ہے، کیونکہ رمضان کی قضاء میں بھی ایک مرتبہ تعیین نیت کی ضرورت ہے دوبارہ تعیین کی ضرورت نہیں ہے اسی طرح رمضان کے روزہ میں بھی ایک مرتبہ منجانب اللہ تعیین ہو چکی ہے پھر دوبارہ تعیین کی ضرورت نہیں رہی۔

البتہ اتنا فرق ہے کہ قضاء روزہ نیت کے ساتھ شروع کرنے سے متعین ہوتا ہے اور رمضان کا روزہ پہلے ہی سے متعین ہے۔

خلاصۂ کلام رمضان کا روزہ چونکہ شروع کرنے سے پہلے ہی منجانب اللہ معین ہے اسلئے بندہ کی طرف سے پھر تعیین کی ضرورت نہیں اور قضاء روزہ شروع (آغاز) سے پہلے متعین نہیں ہے اسلئے

بندہ کی طرف سے ایک دفعہ متعین کرنا ضروری ہے ۔ اسکے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں ۔

والثانی قلبُ الوصف شاهداً علی المعلل بعد اَنْ کان شاهداً له۔ وهو ماخوذ من قلب الجراب فانه کان ظهره الیك فصار وجهه الیك الّا انّ۔ لایکون الا بوصفٍ زائدٍ فیه۔ تفسیر للاول مثاله قولهم فی صومِ رَمَضَانَ انه صوم فرض فلا یتادّی الّا بتعیین النیّة کصوم القضاء قلنا انه لما کان صومًا فرضًا استغنی عن تعیین النیّة بعد تعینه۔ کصوم القضاء لکنه انما یتعیّن بعد الشروع وهذا التعیّن قبل الشروع

ترجمہ اور دوسری قسم وہ وصف کو پلٹنا ہے اس حال میں کہ وہ معلّل کے خلاف شاہد ہو جائے بعد اسکے کہ وہ معلّل کے لئے شاہد تھی اور یہ قلب قلب الجراب سے ماخوذ ہے کہ تیری طرف اس کی پیٹھ تھی اب اس کا چہرہ تیری طرف ہو جائے گا مگر قلب کی یہ قسم ایسے وصفِ زائد کے ساتھ ہوتی ہے جس میں اوّل کی تفسیر ہو اس کی مثال شوافع کا قول ہے رمضان کے روزہ کے سلسلہ میں کہ یہ فرض روزہ ہے تو تعیین نیت کے بغیر ادا نہ ہوگا جیسے قضاء کا روزہ تو ہم نے کہا جبکہ رمضان کا روزہ فرض روزہ ہے تو یہ تعیین نیت سے مستغنی ہے اسکے متعین ہونے کے بعد جیسے قضاء کا روزہ لیکن قضاء روزہ شروع کرنے کے بعد متعین ہو جاتا ہے اور یہ صوم رمضان شروع کرنے سے پہلے ہی متعین ہو گیا ہے ۔

تشریح فانہ کان الخ ! ضمیر یا تو ضمیر شان ہے یا پھر اس کا مرجع وصف ہے ظہرہ ضمیر کا مرجع وصف ہے ۔ فصار وجہہ الیک ! میں جس کی طرف پیٹھ ہوگی تو وصف گویا اس سے معرض اور منحرف اور روگرداں ہے اور جس کی طرف چہرہ ہوگا اس کے حق میں مؤید ہے ۔

سوال : قلب کی قسمِ ثانی اس وقت متحقق ہوگی جبکہ حکم کا تعلق بعینہ اسی وصف کے ساتھ ہوا درجب اسکے اوپر دوسرا وصف زیادہ کر دیا گیا تو وہ بعینہ پہلا وصف نہیں رہا تو پھر یہ معارضہ محضہ ہوگا معارضہ فیہا مناقضہ نہ ہوگا ۔

جواب : یہ زیادتی وصفِ اول کے لئے مغیّر نہیں بلکہ مفسر ہے فلا اشکال فیہ ۔

فیہ۔ تفسیر للاول : پورا جملہ زائد کی صفت ہے ۔

سبق نمبر ۶۸

قلب کے دو طریقے ہیں جو مذکور ہوئے بعض حضرات نے اور طریقہ پر قلب علت سے کام لیا ہے جس کو محققین نے فاسد وباطل شمار کیا ہے کیونکہ یہ خالص معارضہ ہے ، مناقضہ اس میں نہیں ہے اور قلب معارضہ فیہا مناقضہ کو کہتے ہیں ، اس کی مثال سنئے ۔

شوافع کے نزدیک نفلی عبادت شروع کرنے سے لازم نہیں ہوتی اور نہ اس کو فاسد کرنے سے

اس کا اتمام ضروری ہوتا ہے ۔
حنفیہ کے نزدیک نفلی عبادت شروع کر دینے سے لازم ہو جاتی ہے اور بعد افساد اس کا اتمام اور اس میں اقضاء ضروری اور واجب ہوتا ہے ۔ شوافع نے استدلال کرتے ہوئے کہا کہ ہم نے نفلی عبادت کو وضو پر قیاس کیا ہے کہ جیسے وضو میں بعد شروع اور بعد افساد اتمام ضروری نہیں ہوتا اسی طرح نفلی عبادات میں شروع سے لزوم اور افساد سے اتمام لازم نہوگا ۔
اس پر معارضہ کے طریق پر بعض حضرات نے کہا کہ اچھا آپ نے نفلی عبادات کو وضو پر قیاس کیا ہے تو کیجئے ۔ مگر دیکھو وضو میں نذر اور شروع دونوں کا حکم مساوی ہے اسی طرح نفلی عبادات کے اندر بھی مساوی ہونا چاہئے
تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ وضو کی نذر صحیح نہیں تو وضو نذر سے لازم نہیں ہوتا اور نہ شروع کرنے سے لازم ہوتا ہے ، اسی طرح مساوات نفلی عبادات میں بھی ہونی چاہئے اور یہ بات بالاتفاق مسلم ہے کہ نفلی عبادت نذر سے لازم ہو جاتی ہے لہذا مساوات کا تقاضا یہ ہے کہ شروع کر دینے سے بھی لازم ہو جائے ۔
مگر یہ طریقہ فاسد شمار کیا گیا ہے ۔
جس کی دو وجہ ہیں ۱۔ معلل کچھ اور کہہ رہا ہے اور آپ نے کچھ اور کہا وہ کہتا ہے شروع سے عدم لزوم کو اور آپ ثابت کر رہے ہیں تسویہ کو جس کا وہ منکر نہیں تو مناقضہ نہوا اور جب مناقضہ نہوا تو قلب بھی نہوا ۔
۲۔ اصل اعتبار معانی کا ہوتا ہے نہ کہ الفاظ کا اور مقیس علیہ اور مقیس میں مساوات ہونی چاہئے ۔ اور یہاں مساوات نہیں بلکہ تضاد ہے کیونکہ مقیس علیہ (وضو) کے اندر نذر اور شروع کی مساوات عدم لزوم کے اعتبار سے ہے اور مقیس (فرع) میں ان دونوں کی مساوات لزوم کے اعتبار سے ہے اور ان دونوں کے درمیان کھلا ہوا تضاد ہے اور اس طرح کا تضاد قیاس ہی کو باطل کر دیتا ہے اس لئے قلب کا یہ طریقہ فاسد شمار کیا ہے ۔ اسکے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں ۔

وقد تقلب العلّة من وجه آخر وهو ضعيف مثاله قولهم هذه عبادة لا يمضى فى فاسدها فوجب أن لا يلزم بالشروع كالوضوء فيقال لهم لما كان كذلك وجب ان يستوى فيه عمل النذر والشروع كالوضوء وهو ضعيف من وجوه القلب لانه لما جاء بحكم آخر ذهبت المناقضة ولان المقصود من الكلام معناه والاستواء مختلف فى المعنى ثبوت من وجه وسقوط من وجه على وجه التضاد وذلك مبطل للقياس ۔

ترجمہ اور کبھی قلب علت ہوتا ہے ایک دوسرے طریقہ پر اور وہ ضعیف ہے اس کی مثال شوافع کا قول ہے یہ (نفلی عبادات) ایسی عبادت ہے جس کے فاسد کو پورا کرنیکا

حکم نہیں ہے تو یہ بات واجب ہوگی کہ شروع سے بھی لازم نہو تو شوافع کے جواب میں یہ کہا جاتا ہے کہ جب بات یونہی ہے تو واجب ہے کہ نفل میں نذر اور شروع کا حکم یکساں ہو جیسے وضو ہے اور یہ قلب کے طریقوں میں سے ضعیف طریقہ ہے اس لئے کہ سائل جبکہ دوسرا حکم لے آیا تو مناقضہ ختم ہوگیا اور اس لئے کہ کلام سے اس کے معنیٰ مقصود ہوتے ہیں اور برابری معنی میں مختلف ہے من وجہ ثبوت اور من وجہ سقوط ہے تضاد کے طریقہ پر اور یہ قیاس کو باطل کرنے والا ہے۔

تشریح ۱؎ اس قلب کا نام قلب تسویہ ہے ۲؎ شوافع نے مسئلہ مذکورہ کو وضو پر قیاس کیا ہے۔ ۳؎ لما جاء بحکم اٰخر معلل نے حکم بیان کیا تھا شروع سے عدم لزوم کا تو اس کی نقیض اثبات لزوم ہوتی اور سائل نے تسویہ ثابت کیا ہے تو یہ قلب نہوا کیونکہ قلب کے اندر معارضہ کے ساتھ مناقضہ ہونا ضروری ہے اس لئے یہ طریقہ فاسد شمار کیا گیا ہے۔

قلتُ:۔ اس فریق کی جانب سے یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ اگرچہ تسویہ عدم لزوم کی نقیض نہیں ہے لیکن اس تسویہ سے التزاماً اثباتِ لزوم ثابت ہے تو یہ تسویہ اگرچہ نقیض صریحی نہیں لیکن التزامی نقیض ہے تو مناقضہ ہوگیا اور جب مناقضہ ہوگیا تو اس کو قلب کہنا درست ہوگیا۔

خلاصۂ کلام:۔ ثبوت مساوات معلل کے دعویٰ کا معارض ہے تو یہ قلب ہے ۲؎ ثبوت من وجہ ای ثابت فی الفرع وسقوطٌ من وجہ ای فی الاصل۔ وذلک مبطل للقیاس یعنی اصل اور فرع میں ایسا اختلاف قیاس کو باطل کر دیتا ہے۔

سبق نمبر ۶۹

ماقبل میں بتایا گیا تھا کہ معارضہ کی دو قسمیں ہیں ۱؎ معارضہ فیہا مناقضہ ۲؎ معارضہ خالصہ: اول کا تفصیلی بیان گذر چکا ہے اب ثانی کا بیان کیا جا رہا ہے۔ اب اس کی بھی دو قسمیں ہیں ۱؎ معارضہ فی الفرع ۲؎ معارضہ فی علۃ الاصل۔

اول کی تفصیل یہ ہے کہ سائل معلل سے کہتا ہے کہ میرے پاس ایسی دلیل موجود ہے جو تمہارے بیان فرمودہ حکم کے خلاف پر دلالت کرتی ہے جیسے امام شافعی رح نے مسح راس میں تثلیث اختیار فرمائی ہے کیونکہ یہ رکن ہے اور تمام ارکانِ مغسولہ میں تثلیث مسنون ہے لہٰذا مسح کے اندر بھی تثلیث ہوگی۔ ہم نے کہا کہ مسح مسح ہے اور مسح ہونا تثلیث کو مستلزم نہیں بلکہ اس بات کو مستلزم ہے کہ وہ ایک مرتبہ ہو جیسے مسح علی الخفین لہٰذا مسحِ راس بھی ایک مرتبہ ہی ہوگا۔

تو یہاں معلل کی دلیل باطل نہیں کی گئی لہٰذا اس کا حکم یہ ہوگا کہ دونوں پر عمل ممتنع ہوگا اور وجوہِ ترجیح میں سے کسی ایک کو اسباب ترجیح کے ذریعہ ترجیح دیجائیگی اور ماقبل میں عدم تثلیت مسح کو ترجیح دی جاچکی ہے، بہرحال معارضہ فی حکم الفرع صحیح ہے۔

اور معارضہ کی نوع ثانی معارضہ فی علۃ الاصل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ سائل معلّل سے کہے کہ آپ نے جو علت نکالی ہے وہ علت ہے ہی نہیں وہ مقیس علیہ کی علت ہی نہیں بلکہ علت کچھ اور ہے اس کے بارے میں مصنف رح نے فرمایا کہ معارضہ فی علۃ الاصل باطل ہے کیونکہ سائل اس کے خلاف علت قاصرہ بتائیگا یا متعدیہ اور یہ دونوں باطل ہیں اول کا البطلان تو بالکل ظاہر ہے کیونکہ قیاس میں علت متعدیہ ہونی چاہئیے نہ کہ قاصرہ کیونکہ تعدیہ شروطِ تعلیل میں سے ہے اور ثانی بھی باطل ہے کیونکہ سائل کی علت معلّل کی علت کے منافی نہیں ہے اس لئے کہ حکم واحد کی بہت سی علتیں ہوسکتی ہیں اور جب حکمِ واحد کی بہت سی علتیں ہوسکتی ہیں تو اس علت کا زوال حکم کے زوال پر دال ہوگا اول کی مثال جیسے ہم نے سونے چاندی پر قیاس کرتے ہوئے لوہے کی بیع لوہے کے بدلہ تفاضل کے ساتھ ناجائز قرار دی ہے کیونکہ مقیس علیہ کی علت قدر وجنس اس میں بھی موجود ہے اس پر امام شافعی رح نے معارضہ کیا کہ لوہے کو سونے اور چاندی پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔ کیونکہ اصل علت ثمنیت ہے۔ اور وہ لوہے میں مفقود ہے۔

تو ہم نے کہا کہ یہ تو علتِ قاصرہ ہے جس نے سونے اور چاندی کے علاوہ کہیں اپنا اثر نہیں دکھایا دوسری مثال گچ اور چونے کی بیع تفاضل کے ساتھ ربوا ہے گیہوں اور جو پر قیاس کرتے ہوئے اور علت وہی قدر وجنس ہے امام شافعی رح نے اس پر معارضہ کیا کہ مقیس علیہ کی علت اقتیات وادخار ہے اور یہ فرع میں موجود نہیں ہے جس کا جواب گذر چکا کہ یہ معارضہ باطل ہے کیونکہ آپ کے معارضہ کا حاصل یہ ہے کہ مقیس علیہ کی علت فرع میں نہیں ہے اور اس علت کا نہونا عدم حکم کی دلیل نہیں ہے کیونکہ حکم واحد کی بہت سی علتیں ہوسکتی ہیں۔

اب مصنف رح ایک قاعدہ کلیہ بیان فرماتے ہیں کہ جو کلام اپنی وضع واصل کے اعتبار سے درست ہو جس کو علی سبیل المعارضہ (معارضہ فی علۃ الاصل) پیش کیا جاتا ہے تو آپ اس کو ممانعت کے طریقہ پر پیش کیجئے، تاکہ خصم کو اعتراض کرنے کی گنجائش نہ رہے کہ یہ طریقہ تو باطل ہے اور کلام مردود ہونے کے بجائے مقبول ہوجائے۔

جیسے اگر راہن مرہون کو فروخت کردے تو بیع مرتہن کی اجازت پر موقوف رہے گی اگر مرتہن اجازت دیدے تو بیع نافذ ہوگی ورنہ نہیں۔ اور اگر راہن غلام مرہون کو آزاد کردے تو ہمارے نزدیک عتق جائز ہے اور امام شافعی رح کے نزدیک اگر مالدار ہے تو ٹھیک ورنہ عتق نافذ نہوگا اگرچہ مرتہن اجازت دیدے تب بھی عتق نافذ نہوگا تو امام شافعی رح نے عتق کو بیع پر قیاس کیا ہے اور بیع کو اصل اور عتق کو فرع قرار دیا ہے اور دونوں کے درمیان علت مشترکہ ابطالِ حق غیر ہے ہمارے اصحاب میں سے جو مفارقت کے قائل ہیں انہوں نے معارضہ کے طریقہ پر اس کا جواب دیا کہ بیع عتق کے مثل نہیں ہے کیونکہ بیع میں احتمالِ فسخ وارد ہونے کی وجہ سے موقوف ہونے کی صلاحیت ہے مگر عتق کے اندر اولاً

تو توقف نہیں اور ثانیاً بعد انعقاد احتمالِ فسخ نہیں ہے تو بیع و عتق میں کھلا ہوا فرق ہے تو عدمِ جواز بیع کی وہ علت نہیں جو آپ نے بیان فرمائی بلکہ اس کی علت احتمالِ فسخ ہے حالانکہ یہ علت فرع یعنی اعتاق میں نہیں ہے لہٰذا قیاس درست نہیں ہے ۔ تو یہ فرق اگرچہ درست ہے مگر معارضہ کی صورت میں ہے اس لئے آپ اس کو ممانعت کا جامہ پہنا دیں اور یوں کہیں کہ جناب قیاس اس لئے نہیں ہوتا کہ اصل کا حکم متغیر ہو جائے بلکہ حکم اصل کے تعدیہ کے لئے ہوتا ہے اور یہاں تعدیہ نہیں بلکہ تغیر ہے کیونکہ اصل (بیع) کا حکم ایسا توقف ہے جو ابتداء میں احتمالِ رد اور بعد الثبوت احتمال فسخ رکھتا ہے حالانکہ آپ نے فرع (اعتاق) میں بالکل ابطال کلی کر دیا کیونکہ یہ فرع فسخ و رد کا احتمال نہیں رکھتی تو پھر قیاس درست نہ ہوا کیونکہ جب یہاں فرع میں اصل کا حکم ہی نہیں ہے تو پھر یہ جدید حکم ہو گا جو اصل سے متعدی ہو کر نہیں آیا اور اسی کا نام تغییر حکم الاصل ہے ۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں ۔

واما المعارَضة الخالصة فنوعان احدهما فی حکم الفرع وهو صحیح والثانی فی علة الاصل وذلك باطل لعدم حکمه ولفساده لو افاد تعدیته لانه لا اتّصالَ له بموضع النزاع الا من حیث انه ینعدم تلك العلة فیه وعدم العلة لا یوجب عدم الحکم وکل کلامٍ صحیح فی الاصل یذکر علی سبیل المفارقة فاذکره علی سبیل الممانعة کقولهم فی اعتاق الراهن انه تصرف یلاقی حق المرتهن بالابطال فکان مردودا کالبیع فقالوا لیس هذا کالبیع لانه یحتمل الفسخ بخلاف العتق والوجه فیه ان نقول القیاس لتعدیة حکم الاصل دون تغییره وحکم الاصل وقف ما یحتمل الردَّ والفسخ وانت فی الفرع تبطل اصلاً ما لا یحتمل الفسخ والردَّ

ترجمہ اور بہرحال معارضہ خالصہ پس اس کی دو قسمیں ہیں ان میں سے ایک معارضہ فی حکم الفرع ہے اور یہ صحیح ہے اور دوسرا معارضہ فی علۃ الاصل ہے اور یہ باطل ہے تعلیل کا حکم نہ ہونے کی وجہ سے اور تعلیل کے فاسد ہونے کی وجہ سے اگر تعلیل کا حکم فائدہ دے اس لئے کہ یہ (معارضہ فی علۃ الاصل) موضعِ نزاع (حکم فرع) کے ساتھ اس کا کوئی اتصال نہیں ہے مگر اس حیثیت سے کہ حکم فرع میں وہ علت معدوم ہو جائے اور علت کا نہ ہونا عدمِ حکم کو واجب نہیں کرتا اور ہر وہ کلام جو اپنی اصل وضع کے اعتبار سے صحیح ہو جس کو مفارقت کے طریقہ پر ذکر کیا جاتا ہے آپ اس کو ممانعت کے طریقہ پر ذکر کیجئے جیسے شوافع کا قول ہے اعتاقِ راہن کے سلسلہ میں کہ یہ ایسا تصرف ہے جو حق مرتہن سے ابطال کے ساتھ ملاقی ہے تو اعتاق مثل بیع کے مردود ہو گا پس ان حضرات نے جو مفارقت کو جائز قرار دینے والے ہیں کہ اعتاق بیع کے مثل نہیں ہے اس لئے کہ بیع فسخ کا احتمال رکھتی ہے بخلاف عتق کے اور طریقہ اس

میں یہ ہے کہ تو یوں کہے کہ قیاس اصل کے حکم کے تعدیہ کے لئے ہے نہ کہ اس کی تغییر کے لئے اور اصل کا حکم ایسا توقف ہے جو (شروع میں) رد کا اور (بعد ثبوت) فسخ کا احتمال رکھتا ہے اور آپ فرع (اعتاق) میں اس چیز کا ابطال کلی کر رہے ہیں جو فسخ و رد کا احتمال نہیں رکھتی ۔

تشریح

۱؎ معارضۂ خالصہ کو اہل مناظرہ معارضہ بالغیر کہتے ہیں ۲؎ نوع اول کی پانچ اقسام ہیں جو مطولات میں مذکور ہیں مصنفؒ نے ان سے تعرض نہیں کیا لہذا ہم نے بھی ان کو چھوڑ دیا ۳؎ معارضہ فی علۃ الاصل کا نام مفارقت بھی ہے مطولات میں اس کی تین اقسام مذکور ہیں ۔

یہاں مصنفؒ نے صرف دو کی طرف اشارہ کیا ہے جس کو ہم بیان کر چکے ہیں ۴؎ لعدم حکمہٖ ضمیر کا مرجع تعلیل ہے اور یہ علتِ قاصرہ کی طرف اشارہ ہے ۵؎ ولفسادہٖ لو افاد تعدیتہ ؛ ضمیر اول کا مرجع تعلیل ہے اور ثانی کا مرجع حکم ہے اور یہ علتِ تعدیہ کی طرف اشارہ ہے جس کی مثال گذر چکی ہے ۔

سبق نمبر ۸۰

کبھی ادلہ کے اندر تعارض ہو جاتا ہے وہاں ترجیح کی حاجت پیش آتی ہے تاکہ معارضہ ختم ہو جائے اگر مستدل اپنی دلیل کی کوئی وجہ ترجیح پیش نہ کر سکے تو وہ اپنے مدمقابل کے سامنے منقطع الدلیل اور عاجز شمار ہوگا اور اگر وجہ ترجیح پیش کرے تو پھر سائل کو حق ہوگا کہ وہ دوسری ترجیح پیش کر کے اس کا معارضہ کرے ۔

لیکن یہ طریقہ قیاسی دلائل میں معارضہ کو دفع کرنے کا ہے اور اگر نصوص کے درمیان معارضہ ہو تو اس کا طریقہ تعارض کی بحث میں گذر چکا ہے ۔ ترجیح کہتے ہیں دو برابر دلیلوں میں سے ایک کو دوسری پر کسی خاص وصف سے فضیلت دینا ۔

وصف سے یہ بات واضح ہو گئی جس چیز سے ترجیح دی جا رہی ہے وہ خود مستقل دلیل نہ ہو بلکہ بحیثیت وصف کسی مستقل دلیل کے تابع ہو کر پائی جائے اسی وجہ سے عادل کی شہادت، فاسق کی شہادت پر وصفِ عدالت کیوجہ سے قابل ترجیح ہے اور چار آدمی کی شہادت کثرتِ دلیل کی بنا پر دو آدمی کی شہادت پر قابل ترجیح نہیں ہے لہذا ایک قیاس کو دوسرے قیاس پر کسی تیسرے قیاس کی وجہ سے ترجیح نہیں دی جائے گی کیونکہ یہ مستقل دلیل ہے دو آیات اور احادیث کا بھی یہی حکم ہے بلکہ مفسّر آیت کو مجمل پر اور خبر مشہور کو خبر واحد پر ترجیح ہو گی یہ ترجیح وصف کیوجہ سے ہے ۔

اسی طرح کئی زخم والا ایک زخم والے پر ترجیح نہیں دیا جائیگا ۔ مثلاً زید کو بکر نے ایک زخم لگایا اور خالد نے زید کو متعدد زخم لگائے جس کے نتیجہ میں وہ زخمی مر گیا تو دیت دونوں پر واجب ہوگی اس کے برخلاف اگر ایک کا زخم دوسرے کے مقابلہ میں قوی اور مُہلک ہو تو موت کی نسبت اسی کی طرف ہو گی مثلاً ایک نے کسی کا ہاتھ کاٹا اور دوسرے نے اس کی گردن مار دی تو گردن مارنے والے ہی کو قاتل

سمجھا جائے گا کیونکہ بغیر گردن کے آدمی زندہ نہیں رہ سکتا اور ہاتھ کے بغیر زندہ رہنا مشکل ہے اسی طرح اگر فروخت شدہ حصۂ مشاع میں شفعہ کے حقدار ایسے دو شخص ہوں جنکے حصوں میں تفاوت ہے تو یہ دونوں برابر کے شریک ہوں گے (وبناہ فی شرح الہدایہ) پھر وہ امور جن سے ترجیح حاصل ہوتی ہے وہ چار ہیں۔

۱. قوتِ تاثیر جیسے اکثر مقامات پر استحسان کو قیاس پر ترجیح دیجاتی ہے وہ صرف قوت تاثیر کی وجہ سے دیجاتی ہے (ومرّ بحثہ)

۲. ایک قیاس کا وصف اپنے حکم کے ساتھ زیادہ لازم اور دوسرے قیاس کا اس طرح لازم نہیں ہے تو لازم کو غیر لازم پر ترجیح دیجائیگی اسی کا نام ہے قوتِ ثبات وصف جیسے امام شافعی رح نے تثلیث مسح راس کی علت رکنیت نکالی ہے اور ہم نے مسح ہی علت نکالی ہے کہ یہ خود تخفیف کو چاہتا ہے تو ہماری علت الزم ہے اور امام شافعی رح کی علت الزم نہیں ہے کیونکہ اعضا مغسولہ کے علاوہ اور کوئی اس کی نظیر پیش نہیں کی جاسکتی اور مسح ہر جگہ تخفیف کا باعث ہے مسح خف میں، تیمم میں مسح علی الجبابرہ میں سب جگہ تخفیف ملے گی۔

علاوہ بوقت استنجا مسح مقعد کے کیونکہ وہاں تطہیر معقول ہے اور مسائل مجوزہ میں تطہیر غیر معقول ہے اس کی دوسری مثال تعیین نیت صوم رمضان ہے انکی علت فرضیت ہے اور ہماری علت تعیین شارع ہے اور یہ علت قوی اور الزم ہے جو مال ودیعت مغصوب اور بیع فاسد میں ردِّ مبیع کی صورت میں بھی یہی حکم ہے۔

۳. کثرتِ اصول سے ترجیح، یعنی جس کے شواہد زیادہ ہوں اس کو ترجیح دیجائے اس پر جس کے شواہد زیادہ نہوں بلکہ ہو کوئی اکا دکا اس کی مثال میں بھی مسح راس کو پیش کیا جاسکتا ہے۔ اصل سے مراد مقیس علیہ ہے بظاہر اس جگہ تعارض معلوم ہوتا ہے اسی وجہ سے بعض حضرات نے شوافع و احناف میں سے ترجیح بکثرۃ الاصول کا انکار کیا ہے مگر ہم نے کہا کہ ترجیح کی وجوہ ثلاثہ درحقیقت ایک ہیں یعنی قوتِ تاثیر مگر تعدد جہات کیوجہ سے متعدد نام ہو گئے ہیں۔

کیونکہ اول میں مجتہد کی نظر فقط وصف پر ہے اور ثانی میں فقط حکم پر اور ثالث میں مقیس علیہ پر اگرچہ تینوں کا مآل ایک ہے یعنی قوتِ تاثیر لہذا اب کوئی اعتراض وارد نہو گا۔

۴. علت کبھی ایسی ہوتی ہے کہ وہ علت ہو تو حکم ہے اور بس اس کا نام اِطّراد ہے اور کبھی ایسی ہوگی کہ وصف نہو تو حکم نہو گا اس کا نام انعکاس ہے اور دونوں کا مجموعہ اطراد و انعکاس یا طرد و عکس کہلاتا ہے۔ جہاں اطراد و انعکاس ہے وہ علت زیادہ قوی ہے لہذا اس کو اس علت پر ترجیح ہوگی جسمیں فقط اطراد ہے کیونکہ طرد و عکس میں کنکشن اور رشتہ کا مضبوط جڑا ہے جو اس بات کو واضح کرتا ہے کہ اس میں علت بننے کی صلاحیت ہے لہذا اس سے ترجیح کا جواز ہے لیکن اگر دیکھا جائے محض اس نظریہ سے کہ جس کو آپ راجح

قرار دے رہے ہیں عدم کیوجہ سے دے۔ ہے ہیں اور عدم تو لاشئی ہے جس پر ترجیح کی بنیاد نہیں رکھی جاسکتی اسوجہ سے یہ طریقہ ترجیح ضعیف ہے۔ جیسے ہماری علت مسح ہے جہاں مسح ہوگا وہیں تخفیف ہوگی اور جہاں مسح نہوگا وہاں تخفیف بھی نہوگی؛ اس میں طرد وعکس ہے۔

اور امام شافعی رح کی علت رکنیت ہے اس میں طرد تو ہے مگر عکس نہیں ہے کیونکہ بعض صورتیں ایسی بھی ہیں کہ وہ رکن نہیں اس کے باوجود بھی اس میں تثلیث مسنون ہے جیسے مضمضہ اور استنشاق۔ جب ترجیح کی دونوں قسمیں متعارض ہوجائیں تو وصفِ ذاتی کیوجہ سے ترجیح دینا وصف عارضی کے مقابلہ میں افضل و ارجح ہوگا۔ اسی بنیاد پر امام شافعی رح اور ہمارے درمیان ایک مسئلہ میں اختلاف ہوگیا یعنی اگر رمضان کے روزہ میں شروع ہی سے نیت نہیں کی گئی تو روزہ نہوگا یہی امام شافعی رح کا مسلک ہے اور حنفیہ کے نزدیک اگر نصف النہار سے پہلے پہلے نیت کرلی تو روزہ صحیح ہوجائیگا۔

تو امام شافعی رح نے دلیل دیتے ہوئے کہا کہ روزہ عبادت ہے جس کی حقیقت مُفطرات ثلاثہ سے امساک ہے تو محض امساک روزہ اور عبادت نہیں ہوگا جب تک کہ اس کے ساتھ نیت نہو تو جب دن کے معتد بہ حصہ میں نیت نہیں پائی گئی تو باب عبادت کے اندر احتیاط کے پہلو کا تقاضا ہے کہ روزہ معتبر نہو۔ حنفیہ نے کہا کہ جب دن کے اکثر حصہ میں نیت کا اقتران موجود ہے تو یہ کافی ہے اور روزہ صحیح ہے۔

تو یہاں وجوہ ترجیح میں تعارض ہے مگر امساک کا نیت کیوجہ سے عبادت ہوجانا یہ امساک کا وصف عارضی ہے اور اجزاء کی کثرت یہ کل کا وصفِ ذاتی بلکہ اس کا مُقوِّم ہے اس وجہ سے ہم نے وصف عارضی کو چھوڑ کر وصفِ ذاتی کو ترجیح دی اور ہم نے کہا کہ روزہ درست ہے۔ اس کی دوسری مثال مغصوب بکری ہے جس کو غاصب نے ذبح کردیا اور بھون لیا یہاں غاصب پر بکری کی قیمت دینا واجب ہوگا نہ کہ بھنا ہوا گوشت کیونکہ یہاں بکر یہ شئی موجود کا گویا وصفِ عارضی ہے جو من وجہ معدوم ہے جو اعتبار معتبر پر موقوف ہے اور فعلِ غاصب وصف ذاتی ہے جو اس کے ساتھ اس طرح قائم ہے جو کسی معتبر کے اعتبار پر موقوف نہیں ہے۔

لہذا ہم نے وصفِ ذاتی کا اعتبار کرتے ہوئے ردّ قیمت کا فیصلہ کیا اور امام شافعی رح نے وصفِ عارضی کا اعتبار کرتے ہوئے بکری اور ردّ ضمان کا فیصلہ کیا ہے۔ اسکے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں

فَصْلٌ فِی التَّرْجِیْحِ

وَاذا قامتِ المعارضۃ کان السبیلُ فیہ الترجیحِ وھو عبارۃٌ عن فضلِ احدِ المِثْلین علی الاٰخرِ وصفاحتی قالوا انّ القیاسَ لا یترجّحُ بقیاسٍ اٰخرَ وکذلک الکتاب والسنۃ وانمّا

يترجّح البعض على البعض بقوةٍ فيه وكذلك صاحب الجراحات لايترجح على صاحب جراحةٍ واحدةٍ والذي يقع به الترجيح اربعةٌ الترجيح بقوّة الاثر لان الاثر معنًى في الحجة فمهما قوى كان اولى لفضل في وصف الحجة على مثال الاستحسان في معارضة القياس والترجيح بقوّة ثباته على الحكم المشهود به كقولنا في مسح الراس انه مسح لانه اثبت في دلالة التخفيف من قولهم انه ركن في دلالة التكرار فان اركان الصّلوة تمامها بالاكمال دون التكرار فامّا اَثرُ المسح في التخفيف فلايلزم في كل مالا يعقل تطهيرًا كالتيمم ونحوه والترجيح بكثرة الاصول لانّ في كثرة الاصول زيادة لزومِ الحكم معه والترجيح بالعدم عند عدَمِه وهو اضعف من وجوه الترجيح لان العدم لايتعلق به حكم لكن الحكم اذا تعلّق بوصف ثم عدم عند عدمه كان اوضح لصحته واذا تعارض ضربا ترجيح كان الرجحان بالذات احق منه بالحال لان الحالَ قائمةٌ بالذات تابعةٌ له والتبع لا يصلح مبطلاً للاصل وعلى هذا قلنا في صوم رمضان انه يتادى بنيةٍ قبل انتصاف النهار لانه ركنٌ واحدٌ يتعلق بالعزيمة فاذا وجدت في البعض دون البعض تعارضا فرجحنا بالكثرة لانه من باب الوجود ولم نُرجّحْ بالفساد احتياطا في باب العبادات لانه ترجيح بمعنى في الحال

ترجمہ یہ فصل ہے ترجیح کے بیان میں اور جب معارضہ واقع ہو جائے تو طریقہ اس میں ترجیح ہے اور ترجیح مراد ہے دو مثلوں میں سے ایک کو دوسرے پر وصف کے اعتبار سے فضیلت دینے سے یہاں تک کہ اصولیین نے کہا ہے کہ قیاس دوسرے قیاس کی وجہ سے راجح نہوگا اور ایسے ہی کتاب اور سنت اور بعض بعض پر راجح ہوگا بعض کے اندر قوت کی وجہ سے اور ایسے ہی متعدد زخم والا ایک زخم والے پر راجح نہوگا اور جس کے ذریعہ ترجیح واقع ہوتی ہے وہ چار ہیں قوتِ تاثیر سے ترجیح دینا اس لئے کہ اثر حجت میں ایک وصف ہے پس جب اثر قوی ہوگا تو وہ قیاس اولیٰ ہوگا وصفِ حجت میں زیادتی کی وجہ سے جیسے استحسان کی مثال ہے قیاس کے معارضہ میں اور ترجیح واقع ہوتی ہے قوت ثبات وصف سے اس حکم پر جس کا یہ شاہد اور دلیل ہے جیسے ہمارا قول ہے مسحِ راس میں کہ یہ مسح ہے اس لئے کہ یہ زیادہ لازم ہے تخفیف کی دلالت میں شوافع کے اس قول سے کہ یہ رکن ہے تکرار کی دلالت میں اس لئے کہ ارکانِ صلاۃ تمامیتِ اکمال سے ہوتی ہے نہ کہ تکرار سے پس بہرحال تخفیف میں مسح کا اثر پس لازم ہے تطہیر غیر معقول میں جیسے تیمم اور اس کے مثل اور ترجیح واقع ہوتی ہے کثرتِ اصول سے اس لئے کہ کثرتِ اصول میں حکم کے لزوم کی زیادتی ہے وصف کے ساتھ اور ترجیح واقع ہوتی ہے عدم حکم سے عدم وصف کے وقت اور یہ طریقہ وجوہ ترجیح میں سے

ضعیف ہے اس لئے کہ عدم اس کے ساتھ حکم متعلق نہیں ہوتا اس لئے کہ حکم جب کسی وصف کے ساتھ متعلق ہوگا پھر حکم معدوم ہو جائے عدم وصف کے وقت تو ہوگا یہ تعلق وصف کی صحت کو واضح کرنیوالا اور جب ترجیح کی دو قسمیں متعارض ہو جائیں تو وصفِ ذاتی کی وجہ سے رجحان زیادہ حقدار ہوگا اس رجحان سے جو وصف عارضی کی وجہ سے ہو اس لئے کہ حال تو ذات کے ساتھ قائم ہے ذات کے تابع ہے اور تابع اصل کے لئے مبطل بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اور اسی وجہ سے رمضان کے روزہ کے بارے میں ہم نے کہا کہ وہ اس نیت سے ادا ہو جائیگا جو نصف النہار سے پہلے ہو اس لئے کہ روزہ رکن واحد ہے جس کا جواز نیت کے ساتھ وابستہ ہے پس جب دن کے بعض میں نیت پائی گئی نہ کہ بعض میں تو دونوں بعض (مذکور) متعارض ہو گئے تو ہم نے کثرت کیوجہ سے ترجیح دی اس لئے کہ یہ (ترجیح بکثرۃ اللاجزاء) باب وجود (ذات) سے ہے اور ہم نے فساد کو ترجیح نہیں دی باب عبادت میں احتیاط کی وجہ سے (کیوں نہیں دی؟) اس لئے کہ یہ (ترجیح بالفساد) ایسے معنیٰ کے سبب سے ہے جو کہ وصف عارضی کے درجہ میں ہے۔

تشریح

۱؎ السبیل فیہ: ضمیر کا مرجع معارضہ ہے اور بتاویل مذکور ہونے کی وجہ سے مذکر ضمیر استعمال کی گئی۔ ۲؎ قوتِ ثبات وصف کی تفسیر ہم الزم اور غیر لازم سے مع امثلہ بیان کر چکے ہیں ۳؎ تمامها بالاکمال دون التکرار: نماز کے ارکان میں تکرار نہیں ہے بلکہ اکمال ہے جس کو تعدیل ارکان کے نام موسوم کیا جاتا ہے وہی اکمال ہے ۴؎ فی کل مالا یعقل الخ یہ ایک اشکال مقدر کا جواب ہے کہ جب ڈھیلے سے استنجا کیا جائے تو یہ بھی مسح ہے حالانکہ تثلیث مسنون ہے؟

جواب:۔ یہاں حقیقی طہارت کا ازالہ مقصود ہے اور ہمارا موضوعِ سخن ایسی طہارت سے وابستہ ہے جہاں تطہیر غیر معقول ہے فلا اشکال فیہ۔

۵؎ والتبع لا یصلح الخ نامی میں یہاں مصنفؒ پر ایک اعتراض کیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ وصفِ ذاتی کو وصف عارضی پر ترجیح ہوتی ہے تو اس کی دلیل بجائے اس کے یوں بیان کرنا چاہئے کہ وصف عارضی موصوف سے جدا ہو جاتا ہے اور وصف ذاتی جدا نہیں ہوتا اور جو جدا نہ ہو وہ جدا ہونے پر راجح ہوتا ہے ورنہ تبعیت میں دونوں وصف برابر ہیں کیونکہ وصف تو اپنے موصوف کے تابع ہوا ہی کرتا ہے۔

قلت:۔ یہ اعتراض توجیہ القول بما لا یرضی بہ قائلہ کے قبیل سے ہے کیونکہ ذات سے وصف ذاتی کی تفسیر آپنے کی ہے ورنہ مصنفؒ کی مراد ذات سے اجزاء مقومہ ہیں لہذا وصف محض وہی ہوگا جس کو آپ وصفِ عارض کہہ رہے ہیں۔

۶؎ روزہ کو شرعاً غیر متجزی ہونے کی وجہ سے اس کو رکنِ واحد کہا جاتا ہے عزیمت سے مراد نیت ہے۔

ع۷ من باب الوجود میں وجود سے ذات مراد ہے ع۸ بالفساد، میں بار زیادہ ہے ۔

سبق نمبر ۱۔

باب القیاس سے پہلے ادلۂ شرعیۂ ثلاثہ کا ذکر گذر چکا ہے اور شروع میں یہ بات بھی بتائی جا چکی تھی کہ اصولِ فقہ کا موضوع ادلۂ اربعہ مع الاحکام ہے ۔ لہٰذا دلائل سے فراغت کے بعد مصنفؒ احکام پر کلام کریں گے ۔

فرماتے ہیں کہ دلائل ثلٰثہ مذکورہ سے دو قسم کے احکام ثابت ہوتے ہیں ع۱ احکام مشروعہ ع۲ متعلقات احکام مشروعہ، یعنی احکام مشروعہ کی علل و اسباب و شرائط، مصنفؒ کے اسلوبِ کلام سے یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ قیاس فقط مظہر حکم ہے نہ کہ مثبت حکم ۔

اب یہاں ایک اعتراض وارد ہوگا کہ باب القیاس سے احکام مشروعہ اور متعلقاتِ احکام مشروعہ کا کیا جوڑ ہے جس کی وجہ سے ان دونوں کو باب القیاس میں داخل کر دیا گیا ہے ؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ ان تمام چیزوں کے پہچاننے کے بعد ہی قیاس ہو سکتا ہے کیونکہ قیاس کی غرض حکم معلوم کو اس کی شرط معلوم اور سبب معلوم اور وصف معلوم کے ساتھ فرع کی جانب متعدی کرنا ہے اور ان تمام اشیاء کا استحضار جبھی ہو سکتا ہے کہ احکام مشروعہ اور متعلقاتِ احکام مشروعہ کی معرفت حاصل ہو جائے اسی لئے باب القیاس کے ساتھ ان دونوں کو جوڑ دیا گیا ہے تاکہ طریق تعلیل مضبوط و مستحکم ہونے کے بعد یہ معرفتِ مذکورہ قیاس تک رسائی کا ذریعہ و وسیلہ بنے لہٰذا اب یہ اشکال ختم ہو گیا ۔ پھر احکام مشروعہ کی چار قسمیں ہیں ۔

ع۱ خالص اللہ کا حق جیسے نماز اور زنا وغیرہ ع۲ خالص بندہ کا حق جیسے مالِ غیر غصب کرنا ع۳ دونوں سے مرکب مگر حق اللہ اس میں غالب ہو جیسے حد قذف ع۴ دونوں سے مرکب مگر حقِ عبد غالب جیسے قصاص ۔ پھر حقوق اللہ کی آٹھ نوعیں ہیں ۔

ع۱ عبادتِ خالصہ جیسے ایمان باللہ نماز، زکوٰۃ وغیرہ ع۲ عقوباتِ کاملہ جیسے حدود وغیرہ ع۳ عقوباتِ قاصرہ جن کو اجزیہ بولتے ہیں جیسے قتل کی وجہ سے میراث سے محروم ہونا (وقد بیناہ فی درس السراجی) ع۴ وہ حقوق جو عبادت و عقوبت کے درمیان مشترک ہوں جیسے کفارات ع۵ ایسی عبادت جس میں مؤنت کے معنیٰ ہوں جیسے صدقۃ الفطر جس میں کمالِ اہلیت بھی شرط نہیں ہے ۔ ع۶ ایسی مؤنت جس میں قربت کے معنیٰ ہوں جیسے عشر اور اسی وجہ قربت کی وجہ سے کافر پر ابتداءً عشر واجب نہ ہوگا البتہ امام محمدؒ کے نزدیک کافر پر بقاءِ عشر جائز ہے کما حقق فی الھدایہ ع۷ ایسی عقوبت جس میں مؤنت کے معنیٰ ہوں جیسے خراج اسی وجہ سے مسلمان پر ابتداءً خراج واجب نہ ہوگا البتہ اس کی بقاء جائز ہے ع۸ حقوق اللہ میں سے آٹھواں حق وہ ہے جو بذاتِ خود قائم ہے لہٰذا اس کی ادائیگی بندہ کی جانب سے بطریق عبادت نہ ہوگی

البتہ اس کو برمحل صرف کرنے کی وجہ سے بندہ ماجور ہوگا گو اس صورت میں بندہ کی طرف سے ادا نہیں ہے اگر اس کو ادا من العبد پر محمول کرلیا جاتا تو مؤدّین پر اس حق کا صرف کرنا جائز نہ ہوگا جیسے صرف زکوٰۃ علی الملاک جائز نہیں ہے اور اسی وجہ سے (عدم ادا کی وجہ سے) یہ اوساخ الناس میں سے بھی شمار نہ ہوگا اس لئے بنو ہاشم پر اس کا صرف کرنا جائز ہوگا اس کی مثال مالِ غنیمت ہے ۔ اسکے بعد عبارت ملاحظہ ہو ۔

فصل ثم جملۃ ما یثبت بالحجج التی مرّ ذکرُھا سابقا علی باب القیاس شیئان الاحکام المشروعۃ وما یتعلق بہ الاحکام المشروعۃ وانما یصحّ التعلیل للقیاس بعد معرفۃ ھذہ الجملۃ فالحقناھا بھذا الباب لتکون وسیلۃ الیہ بعد احکام طریق التعلیل اما الاحکام فانواعٌ اربعۃ حقوق اللّٰہ تعالیٰ خالصۃً وحقوق العباد خالصۃً وما اجتمع فیہ حقان وحقُّ اللّٰہ تعالیٰ فیہ غالب کحد القذف وما اجتمعا فیہ وحقُّ العبد فیہ غالب کالقصاص وحقوق اللّٰہ تعالیٰ ثمانیۃ انواع عبادات خالصۃ کالایمان والصلوٰۃ والزکوٰۃ ونحوھا وعقوبات کاملۃ کالحدود وعقوبات قاصرۃ ونسمیھا اجزیۃ وذلک مثل حرمان المیراث بالقتل وحقوق دائرۃ بین الامرین وھی الکفارات وعبادۃ فیھا معنی المؤنۃ حتی لا یشترط لھا کمال الاھلیۃ فھی صدقۃ الفطر ومؤنۃ فیھا معنی القربۃ وھو العشر ولھذا لا یبتدئ علی الکافر وجاز البقاء علیہ عند محمد رح ومؤنۃ فیھا معنی العقوبۃ وھو الخراج ولذلک لا یبتدئ علی المسلم وجاز البقاء علیہ وحق قائمٌ بنفسہ وھو خمس الغنائم والمعادن فانہ حق وجب للّٰہ تعالیٰ ثابتاً بنفسہ بناءً علی اَنّ الجھاد حقہ فصار المصاب بہ لہ کلہ لکنہ اوجب اربعۃ اخماسہ للغانمین منّۃً منہ فلم یکن حقاً لزمنا اداؤہ طاعۃ لہ بل ھو حقٌّ استبقاہ لنفسہ فتولی السلطان اخذہ وقسمتہ ولھذا اجوّزنا صرفہ الی من استحق اربعۃ الاخماس من الغانمین بخلاف الزکوٰۃ والصّدقات وحلّ لبنی ھاشم لانہ علی ھذا التحقیق لم یصر من اوساخ الناس واما حقوقُ العِباد فانّھا اکثر من ان تحصیٰ ۔

ترجمہ یہ فصل ہے پھر وہ تمام چیزیں جو ان حجج سے ثابت ہوتی ہیں جن کا ذکر باب القیاس سے پہلے ہوچکا ہے وہ دو چیزیں ہیں احکام مشروعہ اور متعلقاتِ احکام مشروعہ اور قیاس کے لئے تعلیل صحیح ہوتی ہے ان تمام کی معرفت کے بعد تو ہم نے ان کو اس باب کے ساتھ لاحق کردیا تاکہ یہ قیاس تک رسائی کا وسیلہ ہوجائیں طریقِ تعلیل کے مضبوط ہونے کے بعد بہرحال احکام پس وہ چار قسم پر ہیں خالص اللہ تعالیٰ کے حقوق اور خالص بندوں کے حقوق اور وہ جس میں دونوں

حق جمع ہوں اور اس میں اللہ کا حق غالب ہو جیسے حد قذف، اور وہ جس میں دونوں حق جمع ہوں
اور اس میں بندہ کا حق غالب ہو جیسے قصاص اور اللہ تعالیٰ کے حقوق کی آٹھ انواع ہیں خالص عبادات
جیسے ایمان اور نماز اور زکوٰۃ اور ان کے مثل اور کامل عقوبات جیسے حدود اور عقوبات قاصرہ اور ہم
ان کا نام اجزیہ رکھتے ہیں جیسے قتل کیوجہ سے میراث سے محروم ہونا اور ایسے حقوق جو دونوں امروں کے
درمیان دائر ہوں اور وہ کفارات ہیں اور ایسی عبادت جس میں مؤنت کے معنیٰ ہوں یہاں تک کہ اس
کے لئے کامل اہلیت شرط نہیں ہے پس یہ صدقۃ الفطر ہے اور ایسی مؤنت جس میں قربت کے معنیٰ ہیں۔
اور یہ عشر ہے اسی وجہ سے عشر ابتداءً کافر پر نہ ہوگا اور محمدؒ کے نزدیک کافر پر اس کی بقاء جائز ہے
اور ایسی مؤنت جس میں عقوبت کے معنیٰ ہیں اور وہ خراج ہے اسی وجہ سے وہ ابتداءً مسلم پر واجب نہ ہوگا
اور مسلمان پر اس کی بقاء جائز ہے اور آٹھواں ایسا حق ہے جو بالذات قائم ہے اور وہ معادن اور غنائم
کا خمس ہے تو یہ ایسا حق ہے جو اللہ کے لئے بالذات واجب ہے اس بناء پر کہ جہاد اللہ کا حق ہے تو
اس کے ذریعہ حاصل شدہ مال بھی کل کا کل اس کا حق ہو گا لیکن اللہ تعالیٰ نے ۴/۵ بطریق تفضل واحسان
غانمین کو دیدیا تو یہ خمس ایسا حق نہیں ہے کہ جس کی ادائیگی ہم پر لازم ہوتی ہو بلکہ ایسا حق ہے جس کو اللہ
تعالیٰ نے اپنے لئے باقی رکھا ہے تو بادشاہ (جو اس کا نائب ہے) اس کے لینے اور بٹوارہ کا متولی
ہوگا اور اسی وجہ سے ہم نے جائز قرار دیدیا اس کے صرف کرنے کو ان لوگوں پر جو غانمین ہیں سے ۴/۵
کے مستحق ہوئے تھے بخلاف زکوٰۃ اور صدقات کے اور خمس حلال ہے بنو ہاشم کے لئے اس لئے کہ خمس
اس تحقیق مذکور کے مطابق اوساخ ناس میں سے نہیں ہوا اور بہر حال حقوق العباد تو وہ بے شمار ہیں۔

تشریح ۱؎ جملہ مبتدأ اور شتّیٰان خبر ہے ۲؎ مایتعلق بہ الاحکام سے مراد احکام وضعی ہیں یعنی
سببیت و شرطیت کی وجہ سے حکم لگانا ۳؎ احکام حکم کی جمع ہے اور حکم کے لئے تین چیزوں کی
ضرورت ہے ۱؎ حاکم، یعنی اللہ تعالیٰ کیونکہ حاکم وہی ہے ۲؎ محکوم علیہ یعنی مکلف ۳؎ محکوم بہ یعنی مکلف
کا فعل ۴؎ حتیٰ لایشترط لہا کمال الاہلیۃ الخ کمال اہلیت سے مراد عقل وبلوغ ہے کیونکہ کمالِ اہلیت عبادت
محضہ میں شرط ہے اور اس کا سبب وجوب راس ہے سببِ وجوب کا راس ہونا اس بات پر دال ہے
کہ اس میں مؤنت کے معنیٰ ہیں مثل نفقہ کے۔
بہر حال اس گفتگو سے معلوم ہوتا ہے کہ بچہ پر صدقۃ الفطر واجب ہے مگر قول مختار قول محمدؒ ہے
کہ جیسے بچوں پر دیگر عبادات واجب نہیں ہیں ایسے ہی صدقۃ فطر بھی واجب نہیں ہے ۵؎ خالص
بندوں کے حق بے شمار ہیں مثلاً ضمانِ دیت، بدل تلف یا مغصوب اور ملکِ مبیع اور ثمن اور ملک طلاق
اور ملک نکاح وغیرہ

سبق نمبر ۲۷

ادلہ شرعیہ مذکورہ ثلاثہ سے ثابت ہونے والی دوسری چیز
متعلقاتِ احکام مشروعہ ہیں اور وہ چار ہیں ۱؎ سبب ۲؎ علت

ﮯ۳ شرط ﮯ۴ علامت ۔

پھر سبب کی تین قسمیں ہیں ﮯ۱ سببِ حقیقی ﮯ۲ مجازی ﮯ۳ علۃ العلت، پھر یہ بات واضح ہونی چاہئے کہ وقت اور شہر اور بیت اللہ کو سببِ صلوٰۃ وصوم و حج قرار دینا بطور سببِ مجازی کے ہے نہ کہ سبب حقیقی کے طریقہ پر اس کے بعد سبب حقیقی کی تعریف ملاحظہ ہو ۔

سببِ حقیقی وہ ہے جو حکم تک پہونچنے کا ذریعہ ہو مگر وجوب اور وجود اس کی جانب منسوب نہو اور نہ اس سبب میں کسی بھی طرح علت کے معانی کا تصور رہو لیکن حکم اور سبب کے درمیان ایسی ایک علت ہونی چاہئے کہ جو سبب کی جانب منسوب نہو اس کی مثال کسی شخص کا دوسرے کے مال پر دلالت و رہنمائی کرنا ہے جس سے مدلول چوری کرے یا قتل کردے تو یہاں فعل دال سببِ حقیقی ہے جس سے سرقہ وقتل کا تحقق ضروری نہیں ہے البتہ یہ سبب موصل فی الجملہ ضرور ہے علت کا شائبہ بھی اس کے اندر نہیں ہے اور سبب وحکم کے درمیان ایک علت ہے جو سبب کی طرف منسوب نہیں ہے کیونکہ علت فاعلِ مختار کا فعل ہے اور یہ علت دال کی طرف منسوب نہیں ہے لہذا یہ دلالت سبب حقیقی ہوا جس کا حکم یہ ہے کہ دال پر ضمان نہیں ہے البتہ محرم دال پر جزاء واجب ہے کیونکہ مایلزم سے انحراف ہے ۔

اور اگر سبب اور حکم کے درمیان کی علت سبب کی جانب منسوب ہو تو ایسے سبب کو سبب فیہ معنیٰ العلت یعنی علۃ العلت کہتے ہیں جیسے جانور کو ہنکا کرلے جانے سے کوئی آدمی تلف ہو جائے تو قود وسوق سبب ہے اور جانور کا روندنا علت ہے اور اس کا ہلاک ہونا حکم ہے تو یہاں حکم (ہلاکت) اور سبب (قود وسوق) کے درمیان ایک علت ہے یعنی جانور کا روندنا اور یہ علت سبب (سائق وقائد) کی طرف منسوب ہے تو یہ ایسا سبب ہے جس کو علۃ العلت کہتے ہیں جس کا حکم یہ ہے کہ علت پر تو کوئی ضمان عدم اہلیت کی وجہ سے نہیں ہے اب رہا سببِ مذکور تو اس میں ضمان کے باب میں تفصیل ہے ۔ کیونکہ یہاں دو صورتیں ہیں ﮯ۱ ضمانِ محل ﮯ۲ ضمانِ مباشرت تو اول کا ضمان علۃ العلت ہونے کی وجہ سے سبب پر واجب ہے مگر مباشرت کا کوئی ضمان اس پر واجب نہیں ہے ۔

یہی وجہ ہے کہ دیت وغیرہ تو سائق وقائد پر واجب ہے لیکن اگر سبب مقتول کا بیٹا ہو تو چونکہ یہ علت نہیں ہے اس لئے اس کو میراث سے محروم نہیں رکھا جائیگا بلکہ اس کو باپ کے ترکہ کا وارث بنایا جائیگا ۔

پھر یہاں ایک اعتراض وارد ہوتا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ جب سبب کی تعریف وہ ہے جو آپنے کی ہے تو سبب کی یہ تعریف یمین باللہ (جو کفارہ کا سبب ہے) اور تعلیق طلاق وعتاق پر جو حنث کا سبب قرار دیا گیا ہے صادق نہیں آتی کیونکہ یمین سببِ لزوم کفارہ نہیں اس لئے کہ مقصدِ یمین کفارہ نہیں ہے بلکہ بر ہے اور ایسے ہی مقصدِ تعلیق نزول جزاء نہیں بلکہ تنبیہ ہے تو یہ سبب مفضی الی الحکم کہاں ہوا تو پھر یہ سبب کیسے ہے ؟ ۔

تو اس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ ان کو مجازاً سبب کہدیا گیا ہے کیونکہ اگرچہ یہ مفضی الی الحکم نہیں ہیں مگر لبسا اوقات باعتبار مایؤل الیہ کے مفضی الی الحکم ہوجاتے ہیں اور اعتبار مایؤل الیہ علاقۂ مجاز ہے لہذا یہ سببِ حقیقی نہیں بلکہ مجازی سبب ہے فلا اشکال فیہ ۔ اسکے بعد عبارت ملاحظہ ہو ۔

واما القسم الثانی فاربعۃ السَّبَبُ والعلۃ والشَّرطُ والعَلَامَۃ اما السببُ الحقیقی فما یکون طریقًا الی الحکم من غیران یضاف الیہ وجوبٌ ولا وجودٌ ولا یعقل فیہ معانی العِلَلِ لکن یتخلّل بینہ وبین الحکم علّۃٌ لا تضاف الی السَّبَبِ وذلك مثلُ دلالۃ السارق علی مال الانسان لیسرقہ فان اضیفت الی السبب صار للسبب حکم العلّۃ وذلك مثل قود الدابّۃ وسوقها هو سببٌ لما یتلف بها لکنہ فیہ معنی العلۃ واما الیمین باللّٰہ تعالیٰ فسمّی سَبَبًا للکفارۃ مجازا وکذلك تعلیق الطلاق والعتاقِ بالشرط لان ادنی درجات السَّبَبِ ان یکون طریقًا والیمین تعقد للبر وذلك قط لا یکون طریقا للکفارۃ ولا للجزاء لکنہ یحتمل ان یؤل الیہ فسمّی سببا مجازا وهذا عندنا

ترجمہ اور بہر حال قسمِ ثانی پس وہ چار ہیں سبب اور علت اور شرط اور علامت بہر حال سبب حقیقی پس وہ ہے جو حکم تک رسائی کا ذریعہ ہو بغیر اس کے کہ اس کی جانب وجوب اور وجود مضاف ہو اور سبب کے اندر علل کے معنی غیر متصوّر ہوں لیکن سبب اور حکم کے درمیان ایک ایسی علت ہو جو سبب کی طرف مضاف نہو اور سببِ حقیقی جیسے چور کی رہنمائی کردینا کسی انسان کے مال پر تا کہ وہ اس کو چرالے پس اگر علت کی اضافت سبب کی طرف ہو تو سبب کے لئے علت کا حکم ہوگا اور یہ جیسے چوپایہ کھینچنا اور ہانکنا یہ سبب ہے اس کا جو کہ اس کے ذریعہ تلف ہوجائے لیکن یہ ایسا سبب ہے جس میں علت کے معنی ہیں ۔

بہر حال اللہ کی قسم کھانا پس اس کا نام رکھا گیا وجوبِ کفارہ کا سبب مجازاً اور ایسے ہی (مجازا نام رکھا گیا) طلاق اور عتاق کو شرط پر معلق کرنے کا اس لئے کہ سبب کے درجات میں سے ادنیٰ درجہ یہ ہے کہ وہ موصل ہو ۔

اور یمین پوری کرنے کے لئے کھائی جاتی ہے اور پورا کرنا ہرگز نہ کفارہ تک موصل ہے (یمین باللہ میں) اور نہ جزاء تک (تعلیق میں) لیکن یہ (یمین و تعلیق میں سے ہر ایک) احتمال رکھتا ہے کہ حکم کی طرف لوٹ آئے ۔ تو ان میں سے ہر ایک کا نام بطور مجاز کے سبب رکھدیا گیا ہے اور یہ ہمارے نزدیک ہے ۔

تشریح

۱ متعلق شئ داخل شئ ہے یا نہیں اگر ہے تو وہ رکن ہے اور اگر نہیں تو دیکھا جائے کہ وہ شئ میں مؤثر ہے یا نہیں اگر مؤثر ہو تو وہ علت ہے اور اگر وہ صرف موصل فی الجملہ ہو تو وہ سبب ہے اور اگر موصل نہو لیکن اس پر شئ موقوف ہو تو وہ شرط ہے ورنہ علامت ہے ۔

۲ طریق الی الحکم : سے علامت سے احتراز ہے اور سببِ مجازی سے احتراز ہے اور وجوب سے علت اور وجود سے شرط سے احتراز ہے ۔

۳ اگر کسی نے کسی شخص کی بادشاہ سے شکایت کی جس کی وجہ سے بادشاہ نے اس پر ناحق تاوان لازم کر دیا تو مفتیٰ بہ قول کے مطابق بقول متاخرین اس شاکی پر ضمان واجب ہوگا ۔

سبق نمبر ۲

یہاں اصل مسئلہ سے پیشتر کچھ اصول و قواعد اور تشریح ضروری ہے ۔ **اصول ۱** :۔ ماقبل میں ہمارا اور امام شافعی رح کا اختلاف گذر چکا ہے کہ تعلیق عندالاحناف مانع انعقاد سبب ہے اور امام شافعی رح کے نزدیک وجود شرط کے زمانہ تک مانع حکم ہے انعقاد سے مانع نہیں ہے اسی بات کو بالفاظِ دیگر ایسے سمجھنا چاہئے کہ یمین باللہ اور تعلیق بالشرط ہمارے نزدیک سبب کی قسمِ ثالث میں داخل ہے یعنی سبب مجازی ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک سبب حقیقی کی قسم ثانی یعنی سبب فیہ معنیٰ العلت (یعنی علۃ العلت) کی فہرست میں داخل ہے ۔

پھر ہمارے اور امام زفر رح کے درمیان یہاں تک تو اتفاق ہے کہ یمین اور تعلیق سبب مجازی ہے نہ کہ علۃ العلت ، البتہ پھر اس میں اختلاف ہو گیا کہ سبب مجازی کس نوعیت کا ہے تو امام زفرؒ نے فرمایا کہ سبب محض ہے اور ہم نے کہا کہ ایسا سبب مجازی ہے جس میں حقیقت کی آمیزش و شائبہ ہے اس اختلاف فی الاصول کی بنیاد پر اختلافِ احکام کا ثمرہ بھی ظاہر ہو گیا ۔

مثلاً امام شافعی رح کے نزدیک قبل الحنث ادائیگی کفارہ جائز ہے اس لئے کہ سبب کے بعد حکم کی ادائیگی درست ہے اور یمین کو انہوں نے سبب قرار دیا ہے اور ہمارے نزدیک اس کو سبب کہنا مجازا ہے اس لئے اگر کفارہ ادا کیا جائے تو چونکہ قبل الحنث اور قبل انعقادِ سبب ہے اس لئے کفارہ ادا نہ ہوگا ۔

ہمارے اور امام زفر رح کے اختلاف کا ثمرہ سمجھنے کے لئے کچھ اصول سمجھ لینا چاہئے ۔

اصول ۲ :۔ اگر کوئی شئ کسی شئ کے لئے موضوع ہوا اور پھر اس موضوع لہٗ کے فوات سے کوئی شئ ثالث لازم آتی ہو تو اس شئ ثالث کو شبہۃ الوجود کا درجہ فواتِ شئ ثانی سے پہلے ہی دیدیا جائے گا تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ وہ شئ ثالث جو فواتِ شئ ثانی سے لازم آتی ہے اس وقت جو اس کا حکم و درجہ ہوگا وہ چونکہ فواتِ شئ ثانی

کے بعد سامنے آنے والا ہے تو فواتِ ثانی سے پہلے ہی بر بنار شبہۂ وجود وجود کا درجہ دیدیا جائے گا مثال اس کی یہ ہے کہ غاصب پر مغصوب کی بقار کے وقت عین مغصوب کا رد واجب ہے اور ہلاکت و فوات مغصوب کے بعد قیمتِ مغصوب واجب ہے تو اصولِ مذکورہ کے مطابق ہلاکتِ مغصوب سے بیشتر ہی جو شبہ واحتمال مآلاً وجوبِ قیمت کا ہے لہذا پہلے ہی احکامِ قیمت کا نفاذ بر بنار شبہۃ الوجود جائز و مشروع ہے اسی وجہ سے بقار مغصوب کی صورت میں کفالتِ قیمت، قیمت کے عوض رہن، اور ابراد عن القیمۃ جائز ہے۔

اصول ۲ :۔ تاثیر سببِ حقیقی کے لئے محل درکار ہے اور سبب مجازی کے لئے فی الحال محل کی ضرورت نہیں بلکہ ذمۂ حالف اس کے واسطے کافی ہے البتہ جب اس سے سبب کا انعقاد ہوگا اس وقت محل کی ضرورت ہے البتہ علت کے لئے ضروری ہے کہ اس کے وجود سے قبل محل کا وجود نہو سکے۔

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ امام زفرح کے نزدیک یمین و تعلیق سبب محض ہے جس میں فی الحال محل سے کوئی تعلق نہیں البتہ محل سے تعلق ہوگا انعقادِ سبب کے بعد لہذا اگر بعد تعلیق کے تنجیز تطلیقات ثلاث کردی اور پھر بعد حلالہ وہ اس کی زوجیت میں آگئی اور پھر شرط دخولِ دار پائی گئی تو امام زفرح کے نزدیک طلاق معلق واقع ہوگی اس لئے کہ محل اپنے وقت پر موجود ہے ہم نے کہا کہ یہ ایسا سبب ہے جس کے اندر شائبۂ حقیقت ہے اصول مذکور کے مطابق۔

اور مشابہت کا اثر صرف محل کے ساتھ متعلق ہونے میں ظاہر ہوگا اور جب مثلِ سبب حقیقی محل سے اس کا فی الفور تعلق ہوگیا مگر ابھی سبب موجود نہیں تو طلاق واقع نہ ہوگی۔ البتہ متعلق محل بنجانیکا یہ فائدہ واثر ہوگا کہ بعدِ فواتِ محل تعلیق مذکور باطل ہوجائے گی۔

اور جب ایک مرتبہ ثابت ہونے کے بعد محل فوت ہوگیا تو اس کے بعد اثبات سے فوت شدہ تعلق معرضِ وجود میں نہیں آئیگا لہذا نتیجہ یہ نکلا کہ تنجیز مبطلِ تعلیق ہے ہمارے نزدیک مگر امام زفرح کے نزدیک تعلیق باطل نہیں ہوئی، اور طلاق واقع ہونے کا حکم انہوں نے صادر فرمایا۔ اور وہ اس صورت کو اس مسئلہ پر قیاس کرتے ہیں جبکہ کوئی شخص کسی عورت سے کہے ان نکحتکِ فانت طالق، کہ ایسی صورت میں بعد نکاح طلاق واقع ہوگی کیونکہ فی الفور اس کا محل سے کوئی تعلق نہیں ہے تو صورتِ مذکورہ کا بھی یہی حکم ہونا چاہئے۔

اس کا ہم نے یہ جواب دیا کہ کیا آپ سبب کو علت پر قیاس کرنا چاہتے ہیں، آپ نے جو مثال پیش کی ہے اس میں نکاح علتِ ملک ہے جو شرطِ وقوعِ طلاق ہے اور علت کے اندر محل قبل الحکم نہیں ہوتا لہذا اس مسئلہ کو مسئلہ مبحوث عنہا پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے۔ جب یہ تفصیلات ذہن نشیں ہوگئی ہیں تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

والشافعیؒ جعلہ سببا ہو فی معنی العلۃ وعندنا لھذا المجاز شبھۃ الحقیقۃ حکما خلافا لزفرؒ ویتبیّن ذلک فی مسألۃ التنجیز ہل یبطل التعلیق فعندنا یبطل لان الیمین شرعت للبرّ فلم یکن بدّ من ان یصیر البرّ مضمونا بالجزاء واذا صار البرّ مضمونا بالجزاء صار لما ضمن بہ البرّ للحال شبھۃ الوجوب کالمغصوب مضمون بقیمتہ فیکون للغصب حال قیام العین شبھۃ ایجاب القیمۃ واذا کان کذلک لم یبق الشبھۃ الا فی محلہ کالحقیقۃ لا تستغنی عن المحل فاذا فات المحل بطل بخلاف تعلیق الطلاق بالملک فانہ یصح فی مطلقۃ الثلث وان عدم المحل لان ذلک الشرط فی حکم العلل فصار ذلک معارضا لھذہ الشبھۃ السابقۃ علیہ

ترجمہ اور امام شافعیؒ نے اس کو (یمین وتعلیق مذکور کو) ایسا سبب قرار دیا ہے جو معنی میں علت کے ہے (یعنی علۃ العلت) اور ہمارے نزدیک اس مجاز کے لئے حقیقت کے ساتھ مشابہت ہے بحیثیت حکم کے امام زفرؒ کا اختلاف ہے اور ظاہر ہوگا یہ اختلاف (یعنی اس کا ثمرہ) تنجیز کے مسئلہ میں کہ کیا یہ تعلیق کو باطل کرے گی ؟

تو ہمارے نزدیک باطل کرے گی اس لئے کہ یمین بر (قسم پوری کرنے) کے لئے مشروع ہے تو یہ ضروری ہے کہ فوات بر مضمون بالجزاء بنجائے (یعنی فوات بر سے کفارہ وجزاء واجب ہوجائے) اور جبکہ فوات بر مضمون بالجزاء ہوگیا تو (اصول مذکورہ کیوجہ سے) ہوجائیگا فی الحال وجود وثبوت کا شبہ اس چیز کے لئے جس کی وجہ سے فوات بر ضمان کا باعث بنا ہے (یعنی فوات بر سے پہلے تعلیق کو اس کے شبہ وجود کا درجہ حاصل ہوجائیگا) جیسے مغصوب اپنی قیمت کے ساتھ مضمون ہے (بعد فوات مغصوب کے) تو نفس غصب کیلئے مغصوب کے موجود رہتے ہوئے ایجاب قیمت کا شبہ باقی رہے گا اور جبکہ بات ایسے ہی ہے تو مشابہت باقی نہیں رہے گی مگر سبب کے محل میں مثل حقیقت کے جو محل سے مستغنی نہیں ہوتی تو جب محل ہی فوت ہوگیا (تنجیز ثلاث کی وجہ سے) تو تعلیق بھی باطل ہوگئی بخلاف طلاق کو معلق کرنیکے ملک پر پس یہ تعلیق مطلقہ ثلاث کے حق میں درست ہے اگرچہ محل معدوم ہوگیا ہو اس لئے کہ یہ شرط (یعنی نکاح) علل کے حکم میں ہے تو یہ تعلیق بالشرط فی حکم العلل) اس مشابہت کے معارض وخلاف ہوگی جو قبل تحقق شرط موجود ہے ۔

تشریح حکما : یہاں بظاہر اشکال وارد ہوتا ہے کہ یہاں تعارض پایا جارہا ہے کیونکہ ماقبل میں کہا گیا تھا کہ اس کو مجازاً سبب کہتے ہیں اور یہاں کہا گیا ہے کہ اس کے لئے حقیقت کی جہت ہے تو اس کا جواب دیا جائیگا کہ پہلی بات ذات پر نظر کرتے ہوئے تھی اور دوسری بات بالنظر الی الحکم ہے یعنی معلق کا حکم سبب حقیقی کا حکم ہے احتیاج الی المحل کے اعتبار سے جیسے سبب حقیقی

محتاج الی المحل ہے ایسے ہی معلق بھی محتاج الی المحل ہے اور حکماً منصوب علی التمیز ہے ۲ بر محلوف علیہ کی تحقیق ہے خواہ فعل ہو یا ترک، پس ضروری ہے کہ فوات بر مضمون بالجزار بنجائے یعنی فوات بر سے جزار لازم ہوجاتی ہے اور جب فوات بر مضمون بالجزار بن گیا تو فوات بر جس کی وجہ سے مضمون بالجزار بنا ہے اس کے لئے فی الحال ایجاب جزار کا شبہ ہے۔

۳ لما ضمن بہ ضمیر کا مرجع ما موصولہ ہے اور بار برائے سببیت ہے اور بر ضمن کا فاعل ہے اور للحال میں لام بمعنی فی ہے اور وجوب بمعنی ایجاب ہے یعنی فی الحال فوات بر سے پہلے ہی طلاق وعتاق کے لئے ثبوت کا شبہ موجود ہے اور جو اس درجہ میں آجائے وہ تنجیز سے باطل ہوجائے گی۔

۴ کالحقیقۃ : جس طرح حقیقی سبب محل سے مستغنی نہیں ہوتا وہ سبب مجازی جو سبب حقیقی کے حکم میں ہوگا وہ بھی محل کا محتاج ہوگا۔ ۵ بخلاف تعلیق الطلاق بالملک : یہ امام زفرح کے قیاس کا جواب ہے انہوں نے کہا کہ یہاں بھی تعلیق بقار محل کا محتاج نہیں ہے اس کا جواب دیا گیا کہ یہ تو قیاس مع الفارق ہے۔ ۶ فصار ذلک الخ یعنی شرط کا علل کے حکم میں ہونا اس مثال بحسب حقیقی کے معارض ہے جو اس تحقق شرط پر مقدم ہے اس لئے کہ علت میں محل کا عدم ضروری ہے بلکہ بغیر محل کے تعلیق درست ہے اور مسئلۂ مبحوثہ میں محل درکار ہے اور وہ موجود ہے، فلا یصح القیاس۔

سبق نمبر ۴

یہاں سے علت کا بیان ہے، اصطلاح شریعت میں علت وہ ہے جس کی طرف وجوب حکم کی اضافت ابتدا ہو بخلاف سبب اور علامت اور شرط کے۔ پھر علت کی سات قسمیں ہیں کیونکہ علل شرعیہ میں درحقیقت کمال تین اوصاف کے پائے جانے سے ہوتا ہے ۱ اسم کے اعتبار سے علت ہو یعنی یہ علت کسی خاص حکم کے لئے موضوع ہو اور ثبوت حکم کی نسبت بلا واسطہ اسی علت کی طرف ہو ۲ معنوی اعتبار سے علت ہو یعنی ثبوت حکم میں علت کی تاثیر پائی جائے ۳ حکم کے اعتبار سے بھی علت ہو یعنی وجود علت کے ساتھ ہی بلاتاخیر حکم ثابت ہو تو جس علت میں یہ اوصاف ثلاثہ ثابت ہوں تو اس علت کا ملہ کہا جاتا ہے اور بقیہ علل کو علل ناقصہ کہا جاتا ہے۔

بہرحال علت کی کل سات قسمیں ہیں ۱ اسم اور معنیٰ اور حکم ہر اعتبار سے علت ہو یعنی علت کاملہ جیسے بیع سے ثبوت ملک اور نکاح سے حلت اور قتل عمد سے قصاص ثابت ہوتا ہے لہذا مذکورہ تینوں مثالوں میں علت علت کاملہ ہے۔ ۲ فقط اسماً علت ہو ۳ فقط معنیً علت ہو ۴ فقط حکماً علت ہو ۵ اسماً ومعنیً علت ہو ۶ اسماً وحکماً علت ہو ۷ معنیً وحکماً علت ہو۔

یہ سات قسمیں ہوگئیں جن کی تفصیل حسب ضرورت اپنے اپنے مقام پر آتی رہے گی۔ پھر یہ بات

بھی ذہن نشین رہنی چاہئے کہ علت کاملہ فعل کے ساتھ ہوتی ہے فعل سے مقدم نہیں ہوتی اس کی مثال بالکل ایسی ہے جیسے کہ استطاعت مع الفعل ہوتی ہے اسی پر اہل سنت والجماعت کا اتفاق ہے معتزلہ استطاعت کو قبل الفعل اور نہ مع الفعل مانتے ہیں، استطاعت وہ عرض ہے جو علتِ افعال ہے جس کو اللہ تعالیٰ حیوان کے اندر پیدا فرما دیتا ہے جس سے حیوان اپنے افعال اختیاریہ کرتا ہے البتہ آلات واسباب کی سلامتی اس سے مقدم ہے توجب اس کا عرض ہونا ثابت ہوگیا اور اعراض کی بقاء محال ہے لہٰذا اگر اس کو قبل الفعل مانتے ہیں تو فعل کا وقوع بغیر استطاعت کے لازم آئیگا حالانکہ یہ خلافِ اصول ہے البتہ معتزلہ کی جانب سے جو تکلیف مالا یطاق کا اعتراض وارد ہوتا ہے تو اس کا جواب ہم یہ دیتے ہیں کہ مدارِ تکلیف صحتِ آلات ہے لہٰذا اعتراض وارد نہ ہوگا۔

معلوم ہوا کہ استطاعت مع الفعل ہوتی ہے ایسے ہی علتِ حقیقیہ بھی مع الفعل ہوتی ہے اگر بیع ہوگئی لیکن اس کے حکم کے ثبوت میں تاخیر ہو جیسے بیع موقوف میں اور بیع بشرطِ الخیار میں تو یہ بیع علتِ ناقصہ ہوگی یعنی یہ بیع اسم ومعنیٰ کے اعتبار سے تو علت ہے لیکن حکم کے اعتبار سے علت نہیں۔

بہرحال بیع پھر بھی علت ہے سبب نہیں ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ جب مانع (خیار وحقِ مالک) زائل ہوجاتا ہے تو بیع اولِ وقت ہی سے ثابت ہوتی ہے، اور اس عرصہ میں اگر مبیع میں کچھ اضافہ ہوگیا ہو وہ زوائد ومنافع بھی مشتری کے ہوتے ہیں ورنہ اگر مبیع کو سبب قرار دیا جاتا تو ثبوتِ ملک بعد ازالہ موانع شروع سے نہ ہوتا اور زوائد کا مالک مشتری نہ ہوتا۔

اور جس طرح بیع موقوف وغیرہ اسماً ومعنیً علت ہے نہ کہ حکماً اجارہ کا بھی یہی مسئلہ ہے کہ وہ اسماً ومعنیً تو علت ہے مگر حکماً نہیں ہے اسماً علت ہونے کیوجہ تو یہ ہے کہ اجارہ ملک منافع کے لئے موضوع ہے اور حکم بھی اسی کی طرف مضاف ہوتا ہے اور معنیً اس لئے کہ اجارہ ملکِ منافع کے اندر مؤثر ہے یہی وجہ ہے کہ قبل العمل اجرت کی ادائیگی جائز ہے لیکن حکماً علت نہیں کیونکہ حکم کا تحقق فی الفور نہیں ہے اور ہو بھی نہیں سکتا کیونکہ منافع فی الحال معدوم ہیں آہستہ آہستہ مدت تک پائے جاتے ہیں۔ بہرحال اجارہ کے اسماً ومعنیً علت ہونے کی وجہ سے اجرت کی تعجیل قبل الوجوب جائز ہے جیسے زکوٰۃ کی ادائیگی حولانِ حول سے پہلے جائز ہے، لیکن اجارہ اور بیعان مذکوران میں کچھ فرق ہے اگرچہ علت اسماً ومعنیً ہونے میں دونوں برابر ہیں لیکن اس علت کو شبیہ اسباب قرار دیا جائیگا کیونکہ اس میں مستقبل کی طرف اضافت کے معنیٰ ہیں اس وجہ سے عقدِ اجارہ کا حکم وقتِ عقد کی جانب منسوب نہ ہوگا۔ جیسے کوئی غداً آجرتک ہذہِ الدار من غرۃ شعبان کہے تو اجارہ شعبان سے ہوگا نہ کہ اس سے پہلے سے۔ اور ایسے ہی ہر وہ ایجاب جو کسی وقت کی جانب مضاف ہو اس کو بھی اسماً ومعنیً علت کہا جائے گا۔ نہ کہ حکماً۔ لیکن اس کو شبیہ اسباب کے قبیل سے شمار کیا جائے گا جیسے انتِ طالق غداً وغیرہ۔

قاعدہ: علت کی سبب کے ساتھ مشابہت کا مدار اس پر ہے کہ علت اور حکم کے درمیان کوئی زمانہ ہو اور وجودِ علت کے زمانہ تک حکم کا استناد نہ ہو جیسے آجرتک ہذہِ الدار من غرۃ رمضان۔ تو

اجارہ رمضان سے ثابت ہوگا نہ تکلم کے وقت سے بخلاف بیع موقوف و بیع بشرط الخیار کے کیونکہ ان دونوں کے اندر ملکیت عقد کے وقت سے ثابت ہوگی یہی وجہ ہے کہ مشتری تمام زوائد کا مالک ہو جائیگا تو گویا یہاں علت اور حکم کے درمیان کوئی زمانہ متخلل ہوا بھی نہیں ہے۔ خلاصۂ کلام یہ ہے کہ جو چیز مفضی الی الحکم ہو تو اگر ان دونوں کے درمیان کوئی واسطہ نہ ہو تو اس کو علت کہتے ہیں یعنی یہ علت حقیقیہ ہے اور اگر درمیان میں واسطہ ہو تو اگر وہ واسطہ خود علت مستقلہ ہو تو اول چیز سبب محض قرار دی جائیگی اور اگر علت مستقلہ نہیں ہے تو اس کو علت شبیہ اسباب قرار دیا جائیگا۔ اب عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وَاَمَّا العلة فهي في الشريعة عبارة عمّا يضاف اليه وجوب الحكم ابتداءً وَذٰلك مثل البيع للملك والنكاح للحلّ والقتل للقصاص وليس من صفة العلة الحقيقية تقدمها على الحكم بل الواجبُ اقترانهما معًا وذلك كالاستطاعة مع الفِعْل عندنا فاذا تراخي الحكم لمانع كما في البيع الموقوفِ والبيع بشرط الخيار كان علةً اسمًا ومعنىً لاحكمًا ودلالةُ كونه علةً لاسببًا ان المانع اذا زال وجب الحكم به من الاصل حتى يستحق المشتري بزوائده وكذلك عقد الاجارة علة اسمًا ومعنىً لاحكمًا ولهذا صحّ تعجيلُ الاجرة لكنّهٗ يشْبِهُ الاسبابَ لما فيه من معنى الاضافة حتى لايستند حكمه وكذلك كل ايجاب مضافٍ الى وقت علةٌ اسمًا ومعنىً لاحكمًا لكنه يشبه الاسباب

ترجمہ بہر حال علت پس وہ شریعت میں مراد ہے اس سے جس کی جانب ابتداءً (براہ راست) وجوب حکم مضاف ہو اور یہ جیسے ملک کے لئے بیع ہے اور حلّت کے لئے نکاح ہے اور قصاص کے لئے قتل ہے اور علتِ حقیقیہ کی صفت اس کا حکم پر مقدم ہونا نہیں ہے بلکہ ان دونوں کا ایک ساتھ ملنا واجب ہے اور یہ (ان دونوں کا اقتران) استطاعت کے مثل ہے جو ہمارے نزدیک فعل کے ساتھ ہوتی ہے پس جب حکم کسی مانع کی وجہ سے مؤخر ہو گیا جیسے بیع موقوف میں اور بیع بشرط الخیار میں تو یہ علت ہوگی اسم اور معنی کے اعتبار سے نہ کہ حکم کے اعتبار سے اور اس کے علت ہونے کی دلیل نہ کہ سبب یہ ہے کہ جب مانع زائل ہوگا تو اس کا حکم اول امر سے ثابت ہوگا یہاں تک کہ مشتری مبیع مع اس کے زوائد کے مستحق ہوگا اور ایسے ہی عقدِ اجارہ علت ہے اسم اور معنیٰ کے اعتبار سے نہ کہ حکم کے اعتبار سے اور اسی وجہ سے (اس کے اسماً و معنیً علت ہونے کی وجہ سے) اجرت کی تعجیل درست ہے لیکن عقد اجارہ اسباب کے مشابہ ہے بوجہ اس کے کہ اس میں (عقد اجارہ میں) مستقبل کی جانب اضافت کے معنی ہیں یہاں تک کہ عقدِ اجارہ کا حکم وجود علت کی جانب مستند نہ ہوگا اور ایسے ہر وہ ایجاب جو وقت کی جانب مضاف ہو اسم اور معنیٰ کے اعتبار سے علت ہے نہ کہ حکم کے اعتبار سے لیکن وہ اسباب کے مشابہ ہے۔

تشریح ۱۔ ابتداءً، براہ راست یہ سبب اور علامت اور علة العلت سے احتراز ہے اس لئے کہ

ان میں بلا واسطہ حکم ثابت نہیں ہوتا ۔ ۲۔ علت کی اقسام سبعہ تقریر میں مذکور ہیں، اور عبارت میں علتِ حقیقیہ سے مراد علت کاملہ ہے جس میں اوصافِ ثلاثہ کا اجتماع ہو جائے ۔ ۳۔ علت کا معلول پر جو تقدم ہے یہ تقدم ذاتی ہے نہ کہ زمانی (وقد بیّناہ فی الکلام المنظم) ۴۔ جو علت شبیہ سبب ہوگی وہاں علت اور حکم کے درمیان ایسا زمانہ ہوگا جس میں حکم نہ ہوگا اور علتِ حقیقیہ کے اندر حکم کا استناد وجود علت کے وقت ضروری ہوگا ۔ ۵۔ عقدِ اجارہ بیعان مذکوران کے مثل تو ہے مگر اتنا فرق ہے کہ علتِ اجارہ شبیہ سبب ہے اور بیعانِ مذکوران فقط علت ہیں (کمامر) ۶۔ ایجاب مضاف سے مراد انتِ طالق غداً کے مثل ہے ، یہ بھی شبیہ سبب ہے کیونکہ علت اور حکم کے درمیان خالی زمانہ ہے جس کی جانب حکم کا استناد نہیں ہے ۔

سبق نمبر ۷۵

جس طرح عقدِ اجارہ اسماً ومعنیً علت ہے نہ کہ حکماً اور یہ علت شبیہ سبب ہے جس طرح ہر وہ ایجاب جو وقت کی جانب مضاف ہو وہ بھی اسماً ومعنیً علت ہوتا ہے نہ کہ حکماً اور یہ علت شبیہ سبب ہوتی ہے ۔ اسی طرح اولِ حول میں نصاب زکوٰۃ بھی اسماً ومعنیً علت ہے نہ حکماً اور یہ علت شبیہِ سبب ہے یعنی نصاب اسماً ومعنیً علت ہے حکماً نہیں ہے ۔ اسماً تو اس لئے علت ہے کہ یہ نصاب وجوب زکوٰۃ کے لئے موضوع ہے اور معنیً اس لئے علت ہے کہ وجوب زکوٰۃ میں نصاب کی تاثیر بھی مسلّم ہے البتہ یہ حکماً علت نہیں ہے اس لئے کہ فی الحال زکوٰۃ کا وجوب ثابت نہیں ہے ۔ کیونکہ یہ ابھی علتِ ناقصہ ہے تو اس کے علتِ کاملہ بننے کے لئے ضروری ہے کہ اس کے اندر صفت نماء بھی موجود ہو اور وصفِ نماء کے عدم وجود تک وجوب مؤخر رہے

اب یہاں ایک اعتراض وارد ہوتا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ آپ نے نصاب کو علت شبیہِ اسباب قرار دیا ہے نہ کہ علتِ محض اسماً ومعنیً لا حکماً اس کی کیا وجہ ہے ؟

تو مصنفؒ نے اس کا جواب سمجھانے کے لئے اوّلاً دو اصول پیش فرمائے ہیں ۱۔ جب علت کا حکم ایسی چیز کے پائے جانے تک مؤخر ہو کہ اس شئی کا پایا جانا علت کی وجہ سے نہ ہو تو اس کو علت شبیہ سبب قرار دیا جاتا ہے ورنہ اگر واسطہ علت کی پیدا وار ہو جیسے تیر کا مرمی الیہ میں گھسنا اور زخمی کر دینا رمی کی وجہ سے ہے تو اس کو علت شبیہِ سبب قرار نہیں دیا جائے گا ۲۔ جب علت کا حکم ایسی چیز کے پائے جانے تک مؤخر ہو کہ وہ خود علت مستقلہ نہ ہو بلکہ شبیہِ علل ہو تو اوّل شئی کو علت شبیہ سبب قرار دیا جاتا ہے ورنہ اگر درمیانی چیز علتِ مستقلہ بن گئی ہو تو اول کو سببِ محض قرار دیا جائے گا (کمامر) اس کے بعد سوال سنئے ۔

سوال :۔ جب بات یوں ہے جیسا کہ آپنے فرمایا تو نصاب کو سبب کیوں نہیں قرار دیا گیا مناسب تھا کہ نصاب کو سبب فیہ معنی العلۃ (علۃ العلت) قرار دیا جاتا برعکس کیوں ہو گیا ؟

جواب :۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ حکمِ وجوب وصفِ غیر مستقل کے وجود تک مؤخر ہے اور وہ نماء

ہے تو اس نصاب کو علل کے مشابہ قرار دیا گیا کیونکہ نماء اگر مستقل ہوتا تو پھر اصول مذکور کے مطابق نصاب سبب محض بنتا۔ تو جب نماء مستقل بنفسہٖ نہیں ہے تو نصاب سبب حقیقی نہیں بن سکتا بلکہ اس کو علت شبیہ سبب قرار دیا جائے گا۔ اور اس مشابہت کو قوت بھی حاصل ہے اس لئے کہ نصاب اصل اور نماء وصف ہے لہٰذا اصل کا اعتبار کرتے ہوئے نصاب کو علت قرار دیا نہ کہ سبب۔

امام شافعی رح نصاب کو قبل حولانِ حول علت کاملہ قرار دیتے ہیں اور اسی وجہ سے وہ اس کو علت شبیہ سبب قرار نہ دے کر فوراً وجوبِ زکوٰۃ کے قائل ہوئے ہیں بلکہ فرماتے ہیں کہ حول ایک دوسرا وصف ہے جو صاحبِ مال کی سہولت کی غرض سے مشروع ہوا ہے جس کا فائدہ صرف اتنا ہے کہ حولانِ حول سے پہلے اس سے مطالبہ نہیں کیا جائیگا، اور امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ حولانِ حول سے پہلے نصاب علت ہی نہیں ہے اسی وجہ سے وہ تعجیلِ زکوٰۃ کے نہ وجوباً قائل ہیں اور نہ جوازاً۔

لیکن احناف کے اصولِ مذکورہ کے مطابق جب کہ نصاب اسماً ومعنیً علت ہے تعجیلِ زکوٰۃ جائز ہے اور نصاب کے حکماً علت نہ ہونے کی وجہ سے اور اس علت کے شبیہِ سبب ہونے کی وجہ سے وجوب کا تحقق ابھی نہ ہوگا بلکہ حولانِ حول کے بعد ہوگا، اور جیسے نصاب وجوبِ زکوٰۃ کی اسماً ومعنیً علت ہے اسی طرح مرض الموت کا حکم اس وقت ثابت ہوگا جبکہ اس مرض الموت کا موت سے اتصال ہو جائے تو چونکہ یہاں حکم کا توقف امرِ آخر پر ہے اس لئے اس کو علت شبیہ سبب قرار دیا جائے گا ورنہ درحقیقت مرض الموت علت ہے سبب نہیں (یہ مراد نہیں کہ یہ علتِ حقیقیہ ہے) بلکہ اس کی مشابہت بالعلل یعنی اس کا علت ہونا نصاب کے مقابلہ میں قوی ہے کیونکہ نصاب کا حکم جس نماء پر موقوف ہوتا ہے وہ نماء نصاب سے حاصل نہیں بلکہ نماء حقیقی تجارت کی وجہ سے مال بڑھنے اور جانور کو کھلانے پلانے اور چرانے کی وجہ سے حاصل ہوتا ہے اور نماء حکمی لوگوں کی رغبتوں کی کثرت اور بھاؤ و نرخ کی اُلٹ پھیر سے حاصل ہوتا ہے۔

اور یہاں وہ امرِ مؤخر یعنی اس کی موت مرض الموت کی وجہ سے ہے اس لئے مرض الموت کے علت ہونے کی صورت نصاب سے زیادہ قوی ہے۔ اسی طرح شراءِ قریب بھی بواسطہ ملک عتق کی علت ہے اور ایسی علت ہے جو شبیہِ سبب ہے جیسے رمی، کہ اصابت فی البدن بعد رمی ہوگا تحرک سہم اور اس کا فضا میں جانا اور مرمی الیہ کے بدن میں گھسنا یہ سب رمی کے بعد ظہور میں آئے گا لہٰذا اس کو بھی علت شبیہ سبب قرار دیا جائے گا۔ نیز شراءِ قریب پر علۃ العلت کی تعریف بھی صادق آتی ہے جیسے رمی پر کہ اس کو علت شبیہِ سبب بھی قرار دیا جا سکتا ہے اور علۃ العلت بھی قرار دیا جا سکتا ہے۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وكذلك نصاب الزكوة في اول الحول علةٌ اسماً لانه وضع له ومعنى لكونه مؤثرا في حكمه لان الغناء يوجب المواساة لكنه جُعل علةً بصفة النماء فلما تراخى حكمه

اشبہ الاسباب الا ترى انہ انما ترخى إلى ما ليس بحادث بہ والى ما هو شبيہ بالعلل ولما كان متراخيا الى وصفٍ لا يستقل بنفسہ اشبہ العلل وكان هذه الشبهة غالبا لان النصاب اصلٌ والنماء وصف ومن حكمہ انہ لا يظهر وجوب الزكوٰة فى اول الحول قطعًا بخلاف ما ذكرنا من البيوع ولما اشبہ العلل وكان ذلك اصلا كان الوجوب ثابتا من الاصل فى التقدير حتى صح التعجيل لكنہ يصير زكوٰةً بعد الحول وكذلك مرض الموت علة لتغيُّر الاحكام اسمًا ومعنىً الا ان حكمہ يثبت بہ بوصف الاتصال بالموت فاشبہ الاسباب من هذا الوجہ وهو علةٌ فى الحقيقة وهذا اشبہ بالعلل من النصاب وكذلك شراء القريب علة للعتق لكن بواسطةٍ هى من موجَبات الشرى وهو الملك فكان علة يشبہ السبب كالرمى

ترجمہ اور ایسے ہی زکوٰة کا نصاب سال کے شروع میں اسمًا علت ہے اس لئے کہ نصاب ایجابِ زکوٰة کے لئے موضوع ہے اور معنیً علت ہے نصاب کے مؤثر ہونے کی وجہ سے وجوب زکوٰة کے حکم میں اس لئے کہ غنار فقرار کی غمخواری کو واجب کرتا ہے لیکن نصاب کو صفتِ نمار کے ساتھ (کامل) علت قرار دیا گیا ہے پس جب نصاب کا حکم مؤخر ہوگیا تو نصاب اسباب کے مشابہ ہوگیا، کیا آپ نہیں دیکھتے کہ حکمِ نصاب ایسی چیز تک مؤخر ہے جو نصاب سے پیدا ہونے والی نہیں ہے اور ایسی چیز تک مؤخر ہے جو علل کے مشابہ ہے اور جبکہ حکم ایسے وصف تک مؤخر ہو جو مستقل بنفسہٖ نہیں ہے تو نصاب علل کے مشابہ ہوگیا اور یہ مشابہت قوی ہے اس لئے کہ نصاب اصل ہے اور نمار وصف ہے اور نصاب کا حکم یہ ہے کہ اوّلِ حول میں بالکل وجوبِ زکوٰة ظاہر نہ ہوگا بخلاف ان بیوع کے جن کا ہم ذکر کرچکے ہیں اور جبکہ نصاب علل کے مشابہ ہوگیا اور یہی (علل کے ساتھ مشابہت) اصل ہے تو تقدیرِ شرعی کے اعتبار سے وجوب زکوٰة اصل ہی سے ثابت ہوگا یہاں تک کہ تعجیل صحیح ہوگی لیکن یہ (معجل) حول کے بعد زکوٰة بنے گی اور ایسے ہی مرض الموت تغیر احکام کی اسمًا ومعنیً علت ہے مگر مرض الموت سے مرض الموت کا حکم موت کے ساتھ اتصال کے وصف سے ثابت ہوگا تو اس وجہ سے مرض الموت اسباب کے مشابہ ہوگیا اور یہ (مرض الموت) حقیقت میں علت ہے (یہ مراد نہیں کہ یہ علتِ حقیقیہ ہے بلکہ) اور یہ علل کے زیادہ مشابہ ہے نصاب کے مقابلہ میں اور ایسے ہی شرارِ قریب عتق کی علت ہے لیکن اس واسطہ کی وجہ سے جو کہ شرار کے مقتضیات میں سے ہے اور وہ (موجب شرار) ملک ہے پس یہ (شرارِ قریب) ایسی علت ہے جو سبب کے مشابہ ہے جیسے رمی (تیر پھینکنا)

تشریح ؎ نصاب زکوٰة اسمًا ومعنیً لا حکمًا علت ہونے کی چوتھی مثال ہے۔ ؎ مالداری نفس نصاب سے حاصل ہوجاتی ہے اور مالداری چاہتی ہے کہ فقرار اور مساکین کے ساتھ ہمدردی کی جائے اور یہی مواسات وغمخواری ادارِ زکوٰة کی غرض ہے۔ بہرحال غنی کا مواسات کو واجب کرنا اس بات کی

دلیل ہے کہ نصاب معنیً بھی علت ہے ۔ ۳؎ جس طرح سفر مشقت کے قائم مقام ہے اسی طرح حولانِ حول نمار کے قائم مقام ہے اور حولانِ حول کے بعد اب مضاف علتِ کا ملہ ہوگا ۔ ۴؎ نمار نصاب سے حاصل نہیں ہے کما مرّ نیز نمار علتِ مستقلہ نہیں بلکہ شبیہ علل ہے اور اگر نمار علتِ مستقلہ ہوتا تو نصاب سببِ حقیقی ہو جاتا (کما مرّ) لیکن نمار علتِ مستقلہ نہیں بلکہ غیر مستقلہ ہے تو نصاب علت شبیہ سبب بنا نہ کہ سبب حقیقی ۔

۵؎ **سوال :۔** نصاب وحکم کے درمیان جو واسطہ ہے وہ نمار ہے یہ علت حقیقی تو ہے نہیں ورنہ نصاب سبب حقیقی بن گیا ہوتا البتہ یہ سبب شبیہ علت ہے تو اس صورت میں نصاب کا علت اور سبب ہونا متردد ہوگیا پھر آپ نے اس کو علت شبیہ سبب کیوں قرار دیا اور سبب شبیہ علت کیوں قرار نہیں پایا ؟

جواب :۔ یہاں نصاب اور نمار دونوں کی علت کے ساتھ مشابہت تھی کیونکہ نمار وصفِ غیر مستقل ہے جو اس بات کو مستلزم ہے کہ نصاب کی علل کے ساتھ مشابہت ہے ۔ بہرحال ہم نے نصاب اور نمار پر غور کیا تو نصاب کو ہم نے قوی پایا ۔ اور نمار کو وصف غیر مستقل پایا اگرچہ مشابہت علل کے ساتھ دونوں کی تھی مگر بہرحال اصل اصل ہے اور فرع فرع ہے تو ہم نے اصل کو علت اور فرع کو سبب قرار دیا اور نصاب کو علت شبیہ سبب اور نمار کو سبب شبیہ علل قرار دیا ۔

۶؎ بخلاف ماذکرنا من البیوع ! کہ یہاں زوالِ مانع کے بعد ملکیت شروع ہی سے ثابت ہوتی ہے (کما مرّ) اس لئے کہ یہاں بیع اگرچہ اسماً ومعنیً علت ہے نہ کہ حکماً لیکن یہ محض علت ہے شبیہ سبب نہیں ہے ۔ ۷؎ بقول فخر الاسلام رح وکذلک شراءِ القریب اسماً ومعنیً وحکماً علت ہے لیکن یہ علت شبیہ سبب ہے اور مصنف رح نے یہاں کچھ تصریح نہیں فرمائی اور اس کے بغیر مثال پیش فرمادی ۔

سبق نمبر ۶

یہاں سے ایک اصول کلی پیش فرماتے ہیں کہ جب حکم ایسے دو وصفوں کے ساتھ متعلق ہو جو دونوں مؤثر ہوں (ورنہ اگر ایک مؤثر ہے اور دوسرا نہیں تو وہ اس بحث سے خارج ہے) تو ان دونوں سببوں میں سے لاعلی التعیین جو بھی وجود میں مؤخر ہوگا تو وہ معنیً وحکماً علت کہلائے گا اسماً نہیں وجہ اس کی ظاہر ہے حکماً تو اس لئے کہ حکم اس ثانی کی جانب منسوب ہوگا کیونکہ یہ اوّل کے مقابلہ میں ارجح ہے اس لئے کہ حکم کا وجود اسی کی وجہ سے ہوا ہے اور معنیً اس لئے کہ یہ اس میں مؤثر ہے تو وصف اول کو سبب محض قرار نہیں دیا جائے گا بلکہ شبہۃ العلل ہونے کی وجہ سے اس کو علت شبیہ سبب قرار دیا جائے گا کیونکہ اول بھی علت ہے اگرچہ وہ صرف معنیً علت ہے اسماً اور حکماً علت نہیں ہے اس کی مثال یہ ہے کہ علت قرابت (محرمہ نکاح) اور ملک دونوں کا مجموعہ عتق کی علت ہے مگر ان دونوں جزؤں میں سے جونسا بعد میں ہوگا وہی حکم میں مؤثر ہوگا ۔ لہٰذا اگر ملک آخر میں آئے مثلاً کوئی شخص اپنے محارم میں سے کسی قریبی محارم کو خریدے تو یہی ملک (جو کہ وجوداً مؤخر ہے) ثبوتِ عتق میں مؤثر ہے اور اگر قرابت آخری جزء ہو

مثلاً کسی مجہول النسب غلام کو خرید لیا پھر مثلاً ایک ماہ کے بعد مشتری نے دعویٰ کیا کہ یہ میرا بیٹا ہے یا بھائی ہے تو یہاں قرابت ایسا جزء ہے جس کا ظہور آخر میں ہو رہا ہے اور یہی عتق میں مؤثر ہے اور اسی کو معنیً وحکماً علت کہا جائے گا اس کے بالمقابل وصفِ اول محض معنیً علت ہوگا اسماً اور حکماً علت نہ ہوگا۔

خیر تو ہم یہ عرض کر رہے تھے کہ جب دو وصفوں کا مجموعہ کسی حکم کی علت حقیقیہ ہو اسماً بھی اور معنیً بھی اور حکماً بھی اور اجتماعی طریقہ سے یہ دونوں وصف مؤثر ہوں تو انفرادی طور پر بھی ان کو مؤثر مانا جائے گا اگرچہ تاثیر کی نوعیت بدلی ہوئی ہوگی جیسے اسباب منع صرف میں سے عموماً دو کا مجموعہ علتِ حقیقیہ ہے لیکن ان میں سے ایک بھی بہرحال علت ہی شمار کی جاتی ہے۔ تو یہاں بھی اسی طرح دونوں وصفوں میں سے ہر ایک کو انفرادی طور پر علت ہی کہیں گے سبب نہیں کہیں گے بالفاظِ دیگر ان میں سے ہر ایک کے اندر اگرچہ علتِ حقیقیہ کی صفت مفقود ہے لیکن شبہۃ العلل سے وہ انفرادی طور سے بھی خالی نہ ہوں گے۔

خلاصہ کلام: ان میں سے ہر ایک میں شبہۃ العلل موجود ہے۔ اور ادھر یہ ایک اصول ہے کہ جیسی روح ویسے فرشتے، نیز ایک اصول یہ ہے کہ باب ربوا میں شبہ مثل حقیقت کے ہے لہٰذا ہم نے کہا کہ قدر وجنس کا مجموعہ ثبوت حرمتِ ربوا کی علت حقیقیہ ہے لیکن اگر صرف قدر یا صرف جنس ہو تو ادھار بیع جائز نہ ہوگی بلکہ نقد معاملہ کرنا ضروری ہے ورنہ اگرچہ برابر سرابر معاملہ کیا جائے مگر ادھار کر لیا جائے تو ایک جانب میں زیادتی اور سود کا شبہ ہوگا (کما ہو ظاہر) اور یہاں کا شبہ حقیقت کے مثل ہے۔ لہٰذا کہا گیا ہے کہ فضل وزیادتی کا شبہ شبہۃ العلل سے ثابت ہو جائے گا۔

اس کے بعد فرمایا کہ ایسی علت ہوتی ہے جو اسماً وحکماً علت ہوتی ہے معنیً نہیں ہوتی جیسے سفر رخصت کی علت ہے اسماً بھی اور حکماً بھی لیکن معنیً نہیں ہے اس لئے کہ سفر بذاتِ خود رخصت میں مؤثر نہیں بلکہ مؤثر خفت ہے لیکن مشقت کا تعین کہاں کیا جائے اور کس کے لئے کیا جائے اور کس کے لئے نہ کیا جائے تو یہ بڑا دشوار مسئلہ تھا اس لئے بر بنا ر سہولت یہ طے ہو گیا کہ یہاں سبب کو مسبب کا درجہ دیدیا گیا اور کہا گیا کہ سبب (سفر) مسبب (مشقت) کے قائم مقام کر دیا گیا ہے۔

اور کہا گیا ہے کہ سفر میں مشقت ہر حال میں ہے تو اب سفر کے شروع ہی سے مشقت بھی شروع مانی گئی ہے اور نفسِ خروج عن الوطن سے احکام سفر جاری کر دیئے گئے ہیں۔ خیر اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ کبھی کسی چیز کو دوسری چیز کے قائم مقام کر دیا جاتا ہے جس کی دو قسمیں ہیں ۱ سببِ داعی کو مسبب کا درجہ دینا ۲ دلیل کو مدلول کا درجہ دینا پھر ہر ایک کی، مصنف رح نے دو دو مثالیں پیش فرمائی ہیں۔ اول کی پہلی مثال یہی سفر کی مثال ہے اور دوسری مثال مرض ہے اور ثانی کی پہلی مثال محبت کی خبر دینا ہے یعنی محبت کی خبر محبت کے درجہ میں کر دی جائیگی یعنی دال مدلول کی جگہ پر ہے کیونکہ کسی کے دل میں کیا ہے ہم نہیں جانتے وہ جو کچھ کیفیت بتلائے تو اسی کو معتبر مان لیا جائیگا کیونکہ اخبار عن المحبۃ محبت کی دلیل ہے تو دلیل کو

مدلول کے قائم مقام کردیا جائے گا اگرچہ احتمال ہے کہ حکایت محکی عنہ کے مطابق نہ ہو اور اس کی ضد کا بھی احتمال ہے لہذا اگر زید نے اپنی بیوی سے کہا کہ اگر تو مجھ سے محبت کرتی ہے تو تجھے تین طلاق بیوی بولی کہ میں تو تجھ سے محبت کرتی ہوں اور تیرے اوپر فریفتہ ہوں تو طلاق واقع ہوگئی یعنی اس کے زبان سے خبر دینے کو یہ سمجھا جائے گا کہ حقیقۃً محبت ہے اور وجود محبت پر طلاق معلق تھی اور محبت ہے تو طلاق واقع ہوگئی۔ شعر: محبت کیا ہے تاثیر محبت کس کو کہتے ہیں۔ ❖ ترا مجبور کر دینا مرا مجبور ہو جانا ، دلیل کو مدلول کے قائم مقام کرنے کی دوسری مثال فطرت سلیمہ کچھ اس صفت پر واقع ہوئی ہے کہ وہ ہر جدید طہر میں جماع کی طرف مائل و راغب ہوتی ہے بالفاظ دیگر طہر جدید میں شوہر کو رغبت ہوتی ہے کہ بیوی سے جماع کرے لیکن جدید طہر میں بجائے جماع کے وہ طلاق پر آمادہ ہوتا ہے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس کو طلاق کی شدید ضرورت ہے ورنہ وہ اس زمانہ میں طلاق دینے کی پیش قدمی نہ کرتا۔

ادھر طلاق ابغض الحلال ہے جو بربنار ضرورت مباح کی گئی ہے یعنی جہاں حاجت ہو وہاں جائز ہے ورنہ حرام ہے اگرچہ حرام بھی واقع ہوتی ہے بہرحال اس طہر کو جو جماع سے خالی ہو حاجت کے قائم مقام کردیا گیا ہے یعنی دلیل کو مدلول کی جگہ پر رکھدیا گیا ہے۔ جب یہ تفصیلات ذہن نشین ہوگئیں تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وإذا تعلّقَ الحكم بوصفَين مؤثرين كان آخرُهما وجوداً علةً حكماً لان الحكم يضاف اليه لرجحانه على الاوّل بالوجود عنده ومعنىً لانه مؤثر فيه وللاوّل شبهةُ العلل حتى قلنا إنّ حرمةَ النَّساء تثبت باحد وصفي علة الربوا لان في ربوا النسيئة شبهة الفضل فيثبت لشبهة العلة والسفر علة للرخصة اسماً وحكماً لا معنى فان المؤثر هي المشقة لكنّ السَّبَبَ أقيم مقامها تيسيراً واقامة الشئ مقام غيره نوعان احدهما اقامة السبب الداعي مقام المدعو كما في السفر والمرض والثاني اقامة الدليل مقام المدلول كما في الخبر عن المحبة أُقيم مقام المحبة في قوله ان احببتني فانتِ طالقٌ وكما في الطهر أُقيم مقام الحاجة في اباحة الطلاق

ترجمہ اور جبکہ حکم دو مؤثر وصفوں کے ساتھ تعلق رکھے تو ان میں سے جو وجود کے اعتبار سے مؤخر ہو تو وہ علت ہوگا حکماً اس لئے کہ حکم اسی کی جانب مضاف ہوگا اس کے اول پر رجحان کی وجہ سے حکم کے پائے جانے کی وجہ سے اس وصف کے ساتھ اور (علت ہوگا) معنیً اس لئے کہ وہ (آخری) اس میں مؤثر ہے اور اول کے لئے شبہۃ العلل ہے یہاں تک کہ ہم نے کہا کہ ادھار کی حرمت علت ربوا کے دو وصفوں میں سے ایک سے ثابت ہو جائے گی اس لئے کہ ادھار بیع کے ربوا میں فضل و زیادتی کا شبہ ہے تو یہ شبہ شبہۃ العلت سے ثابت ہو جائے گا اور سفر رخصت کی اسماً وحکماً علت ہے معنیً نہیں اس لئے کہ رخصت

میں مؤثر مشقت ہے لیکن سہولت کی غرض سے سبب کو مشقت کے قائم مقام کر دیا گیا ہے اور شیٔ کو اپنے غیر کے قائم مقام کرنے کی دو قسمیں ہیں ان میں سے ایک سببِ داعی کو مدعو کے قائم مقام کرنا ہے جیسے سفر میں اور مرض میں اور ثانی دلیل کو مدلول کے قائم مقام کرنا ہے جیسے محبت کی خبر دینے میں (کہ محبت کی خبر کو) محبت کے قائم مقام کر دیا گیا ہے شوہر کے اس قول میں کہ اگر تو مجھ سے محبت کرتی ہے تو تو مطلقہ ہے اور جیسے طہر میں جس کو اباحتِ طلاق کے سلسلہ میں حاجت کے قائم مقام کر دیا گیا ہے۔

تشریح

۱ مؤثرین کی قید اس لئے لگائی کہ اگر صرف ایک مؤثر ہو دوسرا نہ ہو تو مؤثر علت اور دوسرا شرط کہلائے گا جو ہمارے یہاں کے موضوعِ سخن سے خارج ہوگا۔ ۲ آخرھا وجودًا۔ کان کا اسم ہے علۃً کان کی خبر ہے ۳ وللاولِ شبہۃُ العلل یعنی اول کا شمار بھی علت میں سے ہوگا ورنہ اگر صرف آخری کو علت قرار دیں تو اول سبب محض ہوگا۔ بہرحال اول کو شبہۃ العلل سے تعبیر کرنا اس کے فی الجملہ مؤثر ہونے کی وجہ سے ہے۔ ۴ ایک کونٹل گیہوں کے بدلہ ایک کونٹل گیہوں کی بیعِ سلم جائز نہ ہوگی کیونکہ شبہۃ الفضل موجود ہے شبہۃ العلل سے اس کی حرمت ثابت ہوجائے گی۔

سبق نمبر ۷۷

سبب اور علت کی بحث سے فراغت کے بعد یہاں متعلقاتِ احکامِ مشروعہ کی قسم ثالث شرط کا بیان فرماتے ہیں، جس کے لغوی معنی علامت کے ہیں مگر اصطلاحِ شریعت میں شرط اس چیز کو کہتے ہیں جس کی طرف وجود حکم مضاف ہو مگر وجوب کے طریقہ پر نہ ہو (وجوب کی نفی سے علت خارج ہوگئی اور وجود کی قید سے سبب و علامت خارج ہو گئے) جیسے وہ طلاق جس کو انتِ طالق ان دخلتِ الدار کہہ کر معلق کیا ہے وہ دخولِ دار کے وقت موجود ہوگی لیکن انت طالق ہی اس کا موجب ہے نہ کہ دخولِ دار بلکہ یہ تو شرط محض ہے اور یہ شرط کی قسمِ اول ہے اور شرط کی دوسری قسم وہ ہے جو علت کے حکم میں ہے جیسے راستہ میں کنواں کھودنا یہ اس میں گرنے کی شرط ہے اور وہاں تک گرنے والے کا چل کر جانا سبب محض ہے اور گرنے والے کے بدن کا ثقل سقوط کی علت ہے مگر یہاں علت ایسی چیز ہے جس کے اندر کوئی تعدّی نہیں ہے اور چل کر جانا بھی کوئی جرم نہیں ہے۔ لہٰذا علت اور سبب دونوں کے اندر یہ اہلیت نہیں کہ ان کو ضمان کا سبب بنا دیا جائے اب صرف شرط بچی جو موجبِ ضمان بن سکتی ہے مگر یہ شرط ہے جس میں حقیقۃً ضمان نہیں ہوا کرتا تو ہم نے اس کے اندر دونوں پہلوؤں کی رعایت کی اور یہ کہا کہ اگر اپنی ذاتی زمین میں کنواں کھودا ہے تو شرط ہونے کا لحاظ ہے اور ضمان واجب نہ ہوگا یا گرنے والا اس میں جان بوجھ کر گرا ہو تب بھی ضمان واجب نہ ہوگا۔ اور اگر غیر مملوک زمین میں کنواں کھودا ہو تو شرط کو علت کا درجہ دیدیا جائے گا اور اس پر ضمان واجب ہوگا کیونکہ شرط من وجہ مشابہ علل ہے اس لئے کہ اس کے ساتھ وجودِ فعل متعلق ہے مگر یہ واضح رہے کہ جہاں حفرِ بیر کو علت کے قائم مقام کیا جائے گا وہاں صرف حافرِ بیر پر ضمانِ محل واجب

ہوگا ضمانِ مباشرت واجب نہ ہوگا لہٰذا دیت واجب ہوگی اور کفارہ واجب نہ ہوگا۔

اسی طرح اگر مشکیزہ کاٹ دیا جس کی وجہ سے اندر کا مال یعنی گھی وغیرہ بہہ گیا تو کاٹنے والے پر ضمان واجب ہوگا کیونکہ مشکیزہ کو کاٹنا بہنے کی شرط ہے اور علت اس کا سیّال ہونا ہے مگر شرط کو علت کے قائم مقام کردیا جائیگا اور اگر علت کے اندر سببِ ضمان بننے کی اہلیت ہو تو پھر مباشرِ علت کے اوپر ہی ضمان ہوگا مباشرِ شرط پر نہ ہوگا۔ جیسے گواہوں نے گواہی دی کہ زید نے اپنی بیوی سے یوں کہا ہے اِن دخلتِ الدارَ فانتِ طالقٌ اور اس کے بعد دو شخصوں نے وجودِ شرط کی گواہی دی (یعنی یہ گواہی کہ عورت گھر میں داخل ہوچکی ہے) جس پر قاضی نے ان کے درمیان تفریق کا فیصلہ کرکے ادا ئیگی مہر شوہر پر واجب کردی تو یہاں پہلے دونوں گواہ بمنزلۂ علت کے ہیں اور دوسرے دونوں گواہ بمنزلۂ شرط ہیں۔ اور پھر دونوں فریق نے اپنی گواہی سے رجوع کرلیا تو شہودِ علت پر ضمان آئے گا۔ اور جو مہر وغیرہ بعد فیصلۂ قاضی عورت کو دلایا گیا تھا اس کی واپسی شہودِ علت پر واجب کی جائے گی۔

کیونکہ علتِ صالحہ موجود ہے تو پھر شرط کو علت کے قائم مقام کرنے کی حاجت نہ ہوگی۔ اور جیسے علت و شرط کے اجتماع کی صورت میں شرط ساقط الاعتبار ہوتی ہے اسی طرح اگر علت اور سبب دونوں جمع ہوجائیں اور علت، علتِ صالحہ ہو تو سبب بھی ساقط الاعتبار ہوجائے گا جیسے شہودِ تخییر اور شہودِ اختیار میں مثلاً دو شخصوں نے گواہی دی کہ زید نے اپنی بیوی سے یوں کہا ہے اختاری اور پھر دو شخصوں نے شہادت دی کہ عورت نے اس کے جواب میں اُسی محفل میں اخترتُ نفسی، کہا ہے تو قاضی طلاق کا فیصلہ کرکے لزومِ مہر کا حکم صادر کردے گا۔ اس کے بعد دونوں فریق نے اپنی شہادت سے رجوع کرلیا تو شہودِ تخییر بمنزلۂ علت ہیں اور شہودِ اختیار بمنزلۂ سبب ہیں تو ضمان علت پر واجب ہوگا نہ کہ سبب پر کیونکہ علت کے اندر صلاحیت موجود ہے۔

اسی اصول کے پیشِ نظر اگر ہلاک شدہ کے ولی اور کنواں کھودنے والے میں اختلاف ہوجائے کہ حافر کہے کہ وہ خود گرا ہے اور ولی کہے کہ تو نے گرایا ہے تو حافر کا قول معتبر ہوگا کیونکہ حافر اصل سے تمسک کررہا ہے اور حافر شرط کے خلیفہ عن العلت ہونے کا انکار کررہا ہے۔ لیکن اگر زخم لگانے والے اور ولی میں اختلاف ہوجائے کہ جارح کہے کہ یہ میرے زخم کے علاوہ کسی اور سبب سے مرا ہے اور ولی کہتا ہے کہ زخم کی سرایت کیوجہ سے مَرا ہے تو یہاں ولی کا قول معتبر ہوگا کیونکہ یہاں جرح علت ہے اور منکرِ علت کا قول معتبر نہیں ہوا کرتا۔ جب یہ تفصیلات ذہن نشیں ہوگئیں تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

واما الشرط فهو فی الشریعة عبارة عمّا یضاف الیه الحکم وجوداً عنده لا وجوباً به فالطلاق المعلق بدخول الدار یوجدُ بقوله انت طالق عند دخول الدار لا به وقد یُقَامُ الشرط مقام العلة کحفر البیر فی الطریق هو شرط فی الحقیقة لان الثقل علة السقوط والمشیُ سببٌ محضٌ لکن الارض کانت مسکةً مانعةً عَمل الثقل فصار الحفر ازالة للمانع

فثبت انّہ شرط ولکن العلۃ لیست بصالحۃ للحکم لان الثقل امر طبعی لا تعدی فیہ والمشی مباح بلا شبہۃ فلم یصح ان یجعل علۃ بواسطۃ الثقل واذا لم یعارض الشرط ما ھو علۃ و للشرط شبہۃ بالعلل لما یتعلق بہ من الوجود اقیم مقام العلۃ فی زمانِ ضمان النفس والاموال جمیعًا واما اذا کانت العلۃ صالحۃ لم یکن الشرط فی حکم العلّۃ ولھذا قلنا اِنّ شھود الشرط والیمین اذا رجعوا جمیعًا بعد الحکم اِنَّ الضمانَ علی شھود الیمین لانھم شھودُ العلۃ وکذلک العلۃ والسببُ اذا اجتمعا سقط حکم السبب کشھود التخییر والاختیار اذا اجتمعوا فی الطلاق والعتاق ثم رجعوا بعد الحکم اِنَّ الضمان علی شھود الاختیار لانہ ھو العلۃ والتخییر سبب وعلی ھذا قلنا اذا اختلف الولیُّ والحافرُ فقال الحافر انہ اسقط نفسہ کان القول قولہ استحسانا لانہ یتمسك بما ھو الاصل وھو صلاحیۃ العلۃ للحکم وینکر خلافۃَ الشرط بخلاف ما اذا ادّعی الجارح الموت بسبب اٰخر لا یصدق لانہ صاحب

علۃ

ترجمہ اور بہرحال شرط پس وہ شریعت میں مراد ہے اس سے جس کی طرف حکم کی اضافت ہو شرط کے وقت پائے جانے کے اعتبار سے نہ کہ اس کی وجہ سے وجوب کے اعتبار سے پس وہ طلاق جو دخولِ دار پر معلق ہے وہ شوہر کے قول انتِ طالق کی وجہ سے دخول دار کے وقت پائی جائے گی شرط کی وجہ سے نہیں ہے اور کبھی شرط کو علت کے قائم مقام کر دیا جاتا ہے جیسے راستہ میں کنواں کھودنا اور یہ (کنواں کھودنا) حقیقت میں شرط ہے اس لئے کہ ثقل سقوط کی علت ہے اور چلنا سبب محض ہے لیکن زمین رُکاوٹ ہے جو ثقل کے عمل کو روکتی ہے تو حفر سے مانع کا ازالہ ہوگیا تو یہ بات ثابت ہوگئی کہ حفر شرط ہے لیکن علت حکم کی صلاحیت نہیں رکھتی اس لئے کہ ثقل امر طبعی ہے جس میں کوئی تعدّی نہیں ہے اور چلنا بلاشبہ مباح ہے پس چلنا (مشی) بواسطۂ ثقل علت بننے کی صلاحیت نہیں رکھے گا اور جب علت شرط کے معارض نہ ہوئی اور شرط کے لئے شبہۃ العلل ہے اسی وجہ سے کہ شرط کے ساتھ وجود متعلق ہے تو ضمان النفس واموال دونوں میں شرط کو علت کے قائم مقام کر دیا گیا، اور بہرحال جبکہ علت حکم کی صلاحیت رکھے تو شرط علت کے حکم میں نہ ہوگی اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ شرط و یمین کے شہود نے جب حکم کے بعد رجوع کر لیا تو ضمان شہود یمین پر ہوگا (یعنی نصف مہر کا ضمان) اس لئے کہ یہی علت کے گواہ ہیں اور ایسے ہی علت اور سبب جب دونوں جمع ہو جائیں تو سبب کا حکم ساقط ہو جائے گا جیسے تخییر و اختیار کے گواہ جبکہ وہ طلاق اور عتاق میں جمع ہو جائیں پھر حکم کے بعد رجوع کر لیں تو ضمان شہودِ اختیار پر ہوگا اس لئے کہ یہ (اختیار) علت ہے اور تخییر سبب محض ہے اور اسی بنیاد پر ہم نے کہا کہ جب ولی اور حافر اختلاف کریں پس حافر نے کہا کہ اس نے اپنے کو خود گرایا ہے تو استحسانا حافر کا قول معتبر ہوگا اسلئے کہ حافر اس چیز سے تمسک کر رہا ہے جو کہ اصل ہے اور اصل وہ علت کا حکم کی صلاحیت رکھنا ہے اور وہ انکار کرتا ہے شرط کے علت کا خلیفہ ہونے کا بخلاف

اس صورت کے جبکہ جارح کسی دوسرے سبب سے موت کا دعویٰ کرے تو جارح کی تصدیق نہیں کی جائے گی اس لئے کہ جارح صاحب علت ہے۔

تشریح ۱ شرط کی اقسام خمسہ مع تعریف نامی اور نورالانوار میں مذکور ہیں ۲ ضمان عدوان وزیادتی کی وجہ سے واجب ہوتا ہے اور نقل اور چلنا مباح ہیں لہذا انکی وجہ سے ضمان واجب نہ ہوگا۔
۳ واذالم یعارض: الشرط اس کا مفعول یہ ہے اور ما ہو علۃ اس کا فاعل ہے۔

سبق نمبر ۸

سابق گفتگو سے یہ اصول معلوم ہوگیا کہ جب علۃ کے اندر حکم کو قبول کرنے کی صلاحیت ہوگی تو پھر حکم کی اضافت شرط اور سبب کی جانب نہ ہوگی بلکہ علت کی جانب میں حکم کی اضافت ہوگی۔ اس پر متفرع کرتے ہوئے دوسری مثال پیش فرماتے ہیں کہ زید نے خالد کے غلام کی بیڑی کھولدی جس کی وجہ سے وہ بھاگ گیا تو زید (حالّ) پر ضمان واجب نہ ہوگا اس لئے کہ نجاتِ غلام کی علت تو خود غلام کا فعل ہے اور غلام فاعل مختار ہے اور حالّ (زید) کا فعل شرط ہے کیونکہ زید کے فعل سے صرف مانع کا زوال ہوا ہے جو اباق کو مستلزم نہیں ہے یعنی غلام کو کھولدینا وجوبًا اباق کو مقتضی نہیں ہے۔

لہذا جب علت صالحہ موجود ہے تو حکم اسی کی جانب منسوب ہوگا۔

سوال:۔ شرط تو علت کے بعد ہوا کرتی ہے اور یہاں شرط (کھولنا) پہلے اور اباق (علت) بعد میں ہے تو اس پر شرط کی تعریف کیسے صادق آئے گی؟

جواب:۔ درحقیقت شرط کہتے ہیں زوالِ مانع کو جس کے بعد بطریق وجود حکم متحقق ہو جائے جیسے یہاں ہوا ہے اور سبب علت سے پہلے ہوتا ہے جس کی جانب نہ وجوب حکم مضاف ہوتا ہے اور نہ وجود حکم بہرحال اسی مناسبت کی وجہ سے یوں کہا گیا ہے کہ یہ شرط فی معنی السبب ہے۔

سوال:۔ تو پھر اس کو سبب فیہ معنی العلت کے قبیل سے قرار دینا چاہئے؟

جواب:۔ نہیں، کیونکہ اس کے (شرط یعنی کھولنے) اور اباق کے درمیان فاعلِ مختار کا فعل حائل ہے اگر فاعلِ غیر مختار کا فعل ہوتا تو اس کی گنجائش ہوسکتی تھی اب نہیں اس لئے اس کو سبب محض قرار دیا جائیگا یعنی شرط فی معنی السبب المحض، اس کی مثال بعینہ ایسی سمجھو کہ کسی نے اپنے ہاتھوں میں کوئی چوپایہ چھوڑ دیا اس کے بعد وہ دائیں بائیں گھوم کر کسی چیز پر حملہ کرکے اس کو ہلاک کردے تو مرسل پر ضمان واجب نہ ہوگا۔ کیونکہ درمیان میں فاعلِ مختار کا فعل حائل ہے ایسے ہی یہاں پر بھی ہوگا۔

سوال:۔ کیا حالّ اور مرسل دونوں ایک ہی دائرے میں ہیں؟

جواب:۔ جی ہاں۔ باعتبار حکم کے دونوں پر ضمان نہیں ہے علتِ صالحہ درمیان میں ہونے کی

وجہ سے مگر ہاں ان دونوں کے درمیان اتنا فرق ہے کہ مرسل کا فعل سبب محض ہے جس پر شرط کی تعریف صادق نہیں آتی کیونکہ ارسال میں مانع کا ازالہ نہیں اس لئے کہ چوپایہ مقید نہیں تھا اور حال کا فعل شرط فی معنی السبب ہے کیونکہ اس کے فعل سے ازالۂ مانع ہوا ہے ۔ تو اس وجہ سے ان دونوں کے درمیان اسمًا تو فرق کیا جائے گا۔ مگر حکماً دونوں کے درمیان کوئی فرق نہیں کیونکہ اصول گذرچکا ہے کہ جب علت کے اندر خود اہلیت اور صلاحیت موجود ہوگی تو پھر حکم کی اضافت اسی کی طرف ہوگی شرط اور سبب کی طرف نہ ہوگی ۔

پھر اسی اصولِ مذکور کے مطابق اگر کسی شخص نے پرندہ کے پنجرے کا دروازہ کھولدیا جس کی وجہ سے وہ اڑگیا تو یہاں پرندے کا فعل علت ہے اور فاتح کا فعل شرط ہے جس میں معنی سبب ہیں (کمامر) تو اس پر ضمان آئے گا یا نہیں تو اس میں حضرات شیخین رح اور امام محمد رح کا اختلاف ہے امام محمد رح نے پرندے کے فعل کو فاعل غیر مختار کا فعل قرار دے کر فاتح (کھولنے والے) کے فعل کو شرط فیہ معنی العلت قرار دیا ہے اور حضرات شیخین نے اس کو فاعلِ مختار کا فعل قرار دیکر شرط فیہ معنی السبب کے قبیل سے قرار دیا ہے ۔ تو امام محمد رح کے نزدیک فاتح پر ضمان واجب ہے اور حضرات شیخین رح کے نزدیک نہیں ہے ۔

سوال:۔ تو پھر حفر بیر میں علت کے اوپر ضمان کیوں نہیں ہے وہ بھی تو فاعل مختار ہے ؟

جواب:۔ ہے تو فاعلِ مختار مگر سقوط کے اندر تو اس کا اختیار نہیں ہے ہاں اگر سقوط کے اندر اس کا اختیار ثابت ہوجائے اور متحقق ہوجائے کہ اس نے قصداً اپنے کو گرایا ہے تو پھر حافر پر ضمان واجب نہ ہوگا ـــــ متعلقاتِ احکام مشروعہ میں سے چوتھی قسم علامت ہے اور علامت اس کو کہتے ہیں جو بغیر وجوب و وجود کے حکم کے وجود کا تعارف کرادے اور اسکی پہچان کرادے جیسے تکبیراتِ صلوٰۃ انتقال کی علامات ہیں اور جیسے اذان نماز کا وقت داخل ہونے کی علامت ہے اور جیسے رمضان شوہر کے اس قول میں انتِ طالق قبل رمضان بشہرٍ میں وقوع طلاق کی علامت ہے ۔

اور مجازاً علامت کا نام شرط بھی رکھدیا جاتا ہے اور وہ علامت جس کو مجازاً شرط کے نام سے موسوم کیا گیا ہے' بابِ زنا میں احصان ہے اس لئے کہ احصان ثابت ہوکر صرف حکم زنا یعنی رجم کا معرف ہوگا ۔

سوال:۔ اس کی کیا دلیل ہے کہ احصان شرط نہیں بلکہ علامت ہے ؟

جواب:۔ ماقبل میں یہ بات واضح ہوچکی ہے کہ شرط لبعد العلت آتی ہے اور یہاں احصان لبعد زنا آئے تو اس احصان کی وجہ سے حکمِ رجم ثابت نہ ہوگا بلکہ احصان قبل زنا حکم رجم کا باعث ہوگا۔ تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ احصان شرط نہیں ہے اور یہ بات بھی مسلم ہے کہ احصان علت اور سبب بھی نہیں چونکہ احصان کسی بھی درجہ میں مفضی الی الرجم نہیں ہے (کما مضیٰ)

لہذا علاوہ علامت کے اور کوئی چیز نہیں بچی لہذا پھر اس کو علامتِ رجم قرار دیا گیا ہے اور اسی اصول کے پیشِ نظر ہم نے کہا کہ اگر شہود احصان اپنی شہادت سے رجوع کرلیں تو ان پر کچھ دیت کا ضمان

واجب نہ ہوگا خواہ تنہا رجوع کریں یا شہود زنا کے ساتھ رجوع کریں کیونکہ شرط کے اندر تو کسی نہ کسی درجہ میں اس کی اہلیت ہے کہ اس کو علت کا خلیفہ قرار دیدیا جائے مگر علامت کے اندر اس کی صلاحیت نہیں کہ اس کو علت کا خلیفہ قرار دیکر فاعلِ علامت پر ضمان کا حکم جاری کر دیا جائے قاضی ابو زیدؒ اور بعض متاخرین کا یہی مسلک ہے کہ احصان علامت ہے ورنہ عامۃ المتاخرین نے اس کو شرط قرار دیا ہے۔ کیونکہ شرطِ شئ وہ ہوتی ہے جس کے اوپر وہ شئ موقوف ہو اور احصان کا بھی حال ہے رہا اس کا تقدم علی الزنا تو یہ شرطیت کے منافی نہیں ہے کیونکہ شرط کے لئے یہ لازم نہیں ہے کہ وہ علت سے مؤخر ہو بلکہ بعض شروط عِلل سے مقدم ہیں جیسے شروطِ صلوٰۃ اور شہودِ نکاح اور بعض حضرات نے اس کو شرط فیہ معنی العلامت قرار دیا ہے، امام زفرؒ کے نزدیک بعد رجوع شہودِ احصان پر ضمان واجب ہوگا کیونکہ وہ اس کو شرط قرار دیتے ہیں۔ جب یہ تفصیلات ذہن نشین ہو گئیں تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وعلى هذا قلنا اذا حلّ قيد عبد حتى ابق لم يضمن لان حلّه شرط فى الحقيقة وله حكم السبب لما انه سبق الاباق الذى هو علة التلف فالسبب ما يتقدم والشرط ما يتاخر ثم هو سبب محض لانه قد اعترض عليه ما هو علة قائمة بنفسها غير حادثة بالشرط وكان هذا كمن ارسل دابة فى الطريق فجالت يمنة ويسرة ثم اصابت شيئا لم يضمنه الا ان المرسل صاحب سبب فى الاصل وهذا صاحب شرط جعل مسببا قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله فيمن فتح باب قفص فطار الطير انه لا يضمن لان هذا شرط جرى مجرى السبب لما قلنا وقد اعترض عليه فعل المختار فبقى الاول سببا محضا فلم يجعل التلف مضافا اليه بخلاف السقوط فى البير لانه لا اختيار له فى السقوط حتى لو اسقط نفسه هدر دمه واما العلامة فما يعرّف الوجود من غير ان يتعلق به وجوب ولا وجود وقد يسمّى العلامة شرطا وذلك مثل الاحصان فى باب الزنا فانه اذا ثبت كان معرّفا لحكم الزنا فاما ان يوجد الزنا بصورته ويتوقف انعقاده علة على وجود الاحصان فلا ولهذا لم يضمن شهود الاحصان اذا رجعوا بحال

ترجمہ اور اسی بنا پر ہم نے کہا کہ جب کسی شخص نے غلام کی بیڑی کھول دی یہاں تک کہ غلام بھاگ گیا تو وہ (کھولنے والا) ضامن نہ ہوگا اس لئے کہ اس کا کھولنا حقیقت میں شرط ہے اور اس شرط کے لئے سبب (محض) کا حکم ہے اس وجہ سے کہ شرط اباق سے مقدم ہے وہ اباق جو تلف کی علت ہے پس سبب وہ ہے جو (علت پر) مقدم ہو اور شرطِ (حقیقی) وہ ہے جو مؤخر ہو پھر یہ شرط (کھولنا) سببِ محض ہے اس لئے کہ اس پر وہ چیز پیش آئی ہے جو علت ہے (اباق) جو قائم بنفسہ ہے جو شرط سے پیدا نہیں ہوئی اور یہ (کھولنا) ایسا ہے جیسے کسی نے راستہ میں چوپایہ چھوڑ دیا پس وہ دائیں بائیں گھوما پھر وہ کسی چیز کو پہنچ گیا (یعنی کسی چیز کو ضائع کر دیا) تو

مُرسِل اس کا ضامن نہ ہوگا مگر تحقیق کہ مرسِل اصل میں صاحب سبب ہے اور یہ صاحبِ شرط ہے جس کو مسبّب قرار دیا گیا ہے۔

حضرات شیخین رحنے فرمایا اس شخص کے بارے میں جس نے پنجرے کا دروازہ کھولا پس پرندہ اڑ گیا کہ وہ (کھولنے والا) ضامن نہ ہوگا اس لئے کہ یہ (کھولنا) ایسی شرط ہے جو سبب کے قائم مقام ہے اس دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کر چکے ہیں۔ اور اس شرط کے اوپر فاعلِ مختار کا فعل عارض ہوا ہے پس اول سبب محض باقی رہا تو تلف کی اضافت فتح کی جانب نہ ہوگی بخلاف کنویں میں گرنے کے اس لئے کہ گرنے میں گرنے والے کا اختیار نہیں ہے یہاں تک کہ اگر اس نے اپنے کو خود گرا یا ہے تو اس کا خون رائیگاں ہوگا (یعنی حافر اس کا ضامن نہ ہوگا) اور بہر حال علامت پس وہ ہے جو وجود کو پہنچوا سے بغیر اس کے کہ اس کے ساتھ وجوب اور وجود متعلق ہوں اور کبھی علامت کا نام شرط رکھا جاتا ہے اور یہ (علامت موسوم بالشرط مجازاً) جیسے باب زنا میں احصان ہے اس لئے کہ احصان جب ثابت ہو جائے تو وہ حکمِ زنا (رجم) کا معرّف ہوگا۔ پس بہر حال یہ بات کہ زنا اپنی صورت سے پایا جائے اور اس کا علت بنکر منعقد ہونا وجودِ احصان پر موقوف رہے پس ایسا نہیں ہے اور اسی وجہ سے شہود احصان جبکہ شہادت سے رجوع کرلیں کسی بھی حال میں ضامن نہوں گے۔

تشریح ؎ وعلیٰ ہذا الخ یعنی جب علتِ صالحہ للحکم موجود ہو تو حکم کی اضافت شرط کی جانب نہ ہوگی اسی اصول کی بنیاد پر ہم نے کہا ہے ؎۲ بیڑی اباق سے مانع تھی اور اس کا کھولنا مانع کا ازالہ ہے اور مانع کا ازالہ شرط ہے۔ ؎۳ چونکہ یہاں کھولنا علتِ تلف (اباق) پر مقدم ہے اس لئے کہا گیا کہ یہ شرط فی حکم السبب ہے۔ ؎۴ پھر یہ سبب محض ہے فی حکم العلت نہیں ہے کیونکہ درمیان میں فاعلِ مختار کا فعل موجود ہے۔
؎۵ اگر چوپایہ سابق روش پر برقرار رہا اور کسی کو ہلاک کر دیا تو مرسل پر ضمان واجب ہوگا یہ وجوب ضمان اس وقت ہے جبکہ اس کا اپنے اختیار سے چلنا ثابت ہو جائے ؎۶ زنا رجم کے حکم کی علت ہے اور احصان اس کی علامت ہے اور جب علت صالحہ موجود ہے تو علامت پر ضمان نہیں ہو سکتا لہٰذا اگر شہودِ زنا بعد رجم اپنی شہادت سے رجوع کرلیں تو ان پر دیت واجب ہوگی۔ اس لئے کہ وہ شہود علت ہیں لیکن شہود احصان پر بعد رجوع ضمان واجب نہوگا اس لئے کہ وہ شہود علامت ہیں۔

سبق نمبر ۹ ؎

احکام مشروعہ اور متعلقات احکام مشروعہ کا بیان ہو چکا اب ضرورت تھی کہ اس چیز کو بیان کر دیا جائے جو مدارِ خطاباتِ شرعیہ ہے لہٰذا اب اس کا بیان کیا جا رہا ہے۔ اور یہ بات مسلم ہے کہ انسان قبل البلوغ خطابات کا مکلف نہیں ہے اور اسی طرح مجنون مکلف نہیں ہے ثانی میں زوالِ عقل ہے اور اول میں قصورِ عقل ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ احکام شرعیہ کی تکلیف کا مدار اہلیت پر ہے اور اہلیت عقل سے حاصل ہوتی ہے اس لئے اب عقل کے بارے میں کچھ گفتگو

ہوگی ۔ انسان کی عقل کو لغو محض قرار دینا بھی حماقت بیجا ہے اور حاکم مطلق قرار دینا بھی سراسر سفاہت ہے اس لیے راہِ اعتدال ان دونوں کے درمیان ہونا ضروری ہے ۔

اس لئے محققین کا مذہب یہ ہے کہ عقل بذاتِ خود نہ احکام کی موجب ہے اور نہ محرِم بلکہ احکام کی تعیین شریعت کا کام ہے لہٰذا ان میں سے ایسے بھی امور ہوں گے جو عقل کی قوتِ پرواز سے بالاتر ہوں گے مگر ان کو ماننا پڑے گا اسی لئے فقہاء کرام ایسے امور کو امر تعبّدی کہتے ہیں ، نیز بغیر عقل کے شریعت کے احکام کی تکلیف کا بھی وقوع نہ ہوگا ۔ بلکہ توجہ خطاب کا مبنیٰ عقل ہے یہی ماتریدیہ محققینِ احناف کا مسلک ہے اور یہ افراط وتفریط کے درمیان اسی طرح راہِ اعتدال ہے جیسے جبر وقدر کے درمیان رفض و خروج کے درمیان اہل حق نے بتوفیق ایزدی راہ اعتدال کو اختیار کیا ہے

معتزلہ اور اشاعرہ کے مذہب میں افراط وتفریط ہے اول عقل ہی کو سب کچھ قرار دیتے ہیں اور جو بات ان کی عقل کے چوکھٹے میں نہ پھنسے اس کا بڑی دلیری سے انکار کرتے ہیں لہٰذا رویتِ باری اور عذاب قبر اور میزان اور احوالِ قبر کا عامۃً انہوں نے انکار کیا ہے کیونکہ دماغ کی چوکھٹ کی بگڑی ہوئی کَل اس کے ادراک سے قاصر رہی تو اس کا انکار ہی کر بیٹھے اور اشاعرہ نے عقل کو گویا ہدر قرار دیدیا اور حسن وقبیح کی معرفت میں اس کو بالکل غیر دخیل ثابت کیا ۔

اور اسی وجہ سے انہوں نے بچہ کے ایمان کو غیر معتبر قرار دیا اور معتزلہ نے اس کو ایمان کا مکلف قرار دیا اور ہم نے ان دونوں کے درمیان اعتدال کی راہ اختیار کرتے ہوئے کہا کہ اگر بچہ جو عاقل ہو ایمان لائے تو اس کا ایمان صحیح ہے لیکن ابھی اس پر ایمان لانا واجب نہیں ہے ، پھر سوال پیدا ہوتا ہے کہ عقل ہے کیا چیز ؟ تو عقل انسان کے بدن میں خدا کا عنایت کردہ ایک نور ہے جس سے قلب کو وہ جلاء حاصل ہوتا ہے جس کی بدولت انسان بتوفیق ایزدی اپنے مطلوب کو حاصل کرتا ہے ۔ اور عقل کا دائرۂ سلطنت بہت وسیع ہے لیکن اس کی سلطنت کی بدایت اور کمالِ ظہور وہاں سے شروع ہوتا ہے جہاں حواسِ ظاہرہ کی سلطنت ختم ہو جاتی ہے جس طرح سورج ہے کہ جب وہ روشن ہوتا ہے اور عالم کو جگمگاتا ہے تو اس کی چمک اور روشنی کے وسیلہ سے آنکھ مرئیات کو دیکھتی ہے ورنہ اندھیرے میں یہی آنکھ کچھ نہیں دیکھ پاتی ۔

بہرحال تأملِ عقل کے بعد قلب کو مطلوب کا حصول بتوفیق ایزدی ہے بطریق وجوب اور بطریق تولید نہیں ہے ہم نے الکلام المنظم صـ ۳۶۴ پر اس موضوع پر تفصیلی گفتگو کی ہے نیز جواہر الفرائد میں عقل کی مختلف تفسیریں موجود ہیں ، اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں ۔

فصلٌ اختلف الناسُ فی العَقلِ اھومن العللِ الموجبۃِ امرلا فقالت المعتزلۃُ العقل علۃٌ موجبۃٌ لما استحسنہ محرّمۃ لما استقبحہ علی القطع والبتات فوق العلل الشرعیۃ فلم یجوّزوا ان یثبت بدلیل الشرع مالا یدرکہ العقل اویقبحہ وجعلوا الخطاب

متوجھًا بنفس العقل وقالوا لاعذر لمن عقل صغیرا کان او کبیرا فی الوقف عن الطلب وترک الایمان وان لم تبلغہ الدعوۃ وقالت الاشعریۃ لاعبرۃ بالعقل اصلاً دون السمع ومن اعتقد الشرک ولم تبلغہ الدعوۃ فھو معذورٌ والقول الصحیح فی الباب ان العقل معتبر لاثبات الاھلیۃ وھو نورٌ فی بدن الآدمی یضیئ بہ طریقٌ یبتدئُ بہ من حیث ینتھی الیہ درک الحواس فیبتدأ المطلوب للقلب فیدرکہ القلب بتأملہ بتوفیق اللہ تعالیٰ لا بایجابہ وھو کالشمس فی الملکوت الظاھرۃ اذا بزغت وبدا اشعاعھا ووضح الطریق کانت العین مدرکۃ بشعاعھا وما بالعقل کفایۃ ۔

ترجمہ یہ فصل ہے (عقل کے بیان میں) عقل کے بارے میں لوگوں نے (اہلِ قبلہ نے) اختلاف کیا ہے کہ وہ عللِ موجبہ میں سے ہے یا نہیں تو معتزلہ نے کہا ہے کہ عقل اس چیز کے لئے جس کو وہ اچھا سمجھے علت موجبہ ہے جس کو قبیح سمجھے اس کے لئے علت محرّمہ ہے قطعیت کے ساتھ عللِ شرعیہ سے بڑھ کر پس معتزلہ نے یہ جائز قرار نہیں دیا کہ دلیل شرع سے وہ حکم ثابت ہو جائے جس کا عقل ادراک نہ کر سکے یا اس کو قبیح جانے اور انہوں نے خطاب شرع کو نفسِ عقل کے ساتھ متوجہ قرار دیا ہے اور انہوں نے کہا ہے کہ جس کو سمجھ بوجھ حاصل ہوگئی چھوٹا ہو یا بڑا اس کے لئے طلبِ ایمان کی واقفیت سے اور ترک ایمان سے کوئی عذر نہیں ہے اگرچہ اس کو دعوت نہ پہنچی ہو اور اشعریہ نے کہا ہے کہ بغیر شریعت کے عقل کا کوئی اعتبار نہیں ہے اور جس نے شرک کا اعتقاد کیا حالانکہ اس کو دعوت نہ پہنچی تو وہ معذور ہے اور بابِ عقل میں قول صحیح یہ ہے کہ عقل معتبر ہے اہلیت کے اثبات کے لئے اور عقل آدمی کے بدن میں ایک نور ہے جس سے وہ راستہ روشن ہوتا ہے جس کی ابتدا اس جگہ سے ہوتی ہے جہاں حواسِ ظاہرہ کی رہنمائی ختم ہو جاتی ہے پس قلب کے لئے مطلوب ظاہر ہو جاتا ہے پس مطلوب کا قلب ادراک کر لیتا ہے تأمل عقل سے اللہ تعالیٰ کی توفیق سے نہ کہ عقل کے واجب کرنے سے اور وہ (عقل) عالمِ ظاہر میں سورج کے مثل ہے جب وہ طلوع ہو جائے اور اس کی شعاع ظاہر ہو جائے اور راستہ روشن ہو جائے تو آنکھ سورج کے نور کی وجہ سے ادراک کرنے والی ہو جاتی ہے (مگر) عقل کی رہنمائی ناکافی ہے ۔

تشریح ۱؎ صانع کی الوہیت کی معرفت اور منعم کا شکر فعلِ حَسَن ہے اور اس کی ضد قبیح ہے ۔ ۲؎ ثبات عطف تفسیری ہے ۔ ۳؎ عللِ شرعیہ تو محض علامات ہیں موجب بالذات نہیں ہیں اسی لئے ان میں نسخ و تبدیلی جاری ہوتی ہے اور عللِ عقلیہ میں یہ بات نہیں ہے کہ ان میں نسخ و تبدیلی ہو اسی لئے معتزلہ نے عللِ عقلیہ کو علل شرعیہ سے برتر بتایا ہے ۔ ۴؎ قباحت و حسن کی تین قسمیں ہیں ۱؎ طبیعت کے منافی و منافر ۲؎ یا مناسب ہونا اس کا صفتِ نقصان ۳؎ یا صفتِ کمال ہونا ۔

ان کا دنیا میں متعلق مدحت ہونا اور آخرت میں متعلقِ عقاب و سزا ہونا یا دنیا میں متعلق مدحت ہونا اور آخرت میں متعلقِ ثواب ہونا تو معتزلہ اور اشاعرہ کا اختلاف صرف آخری صورت میں ہے ورنہ اول دونوں

قسمیں بالاتفاق عقل سے ثابت ہوتی ہیں ۔ ۵ اگر وہ شخص جس کو دعوت نہیں پہنچی تو زمانِ تامّل کے بعد اس بات کا مکلف ہے اور ایمان نہ لانے کی صورت میں وہ معذب ہوگا اسی کو حنفیہ کا مختار قرار دیا گیا ہے اس سلسلہ میں حضرت مجدد الفِ ثانی رح کا ایک مکتوب مکتوبات امام ربانی ص۱۱۱ پر موجود ہے جو قابل دید ہے ۔

سبق نمبر ۸۰

پہلے سبق میں اصول آپ کے سامنے گذر چکے ہیں یہاں اس پر کچھ جزئیات پیش فرمارہے ہیں ۱ کہ بچہ ایمان کا مکلف نہیں ہے لیکن اس کا ایمان صحیح ہے ۲ ایک مُراہقہ کسی مسلمان کی منکوحہ ہے اور یہ مراہقہ ایسی لڑکی ہے جس کے والدین مسلمان ہیں یعنی حکماً مسلمان ہیں اگر وہ اسلام کی توصیف بیان نہ کرسکے تو اس کو مرتدہ قرار نہ دیں گے اور نہ اپنے شوہر سے بائنہ ہو گی لیکن جب وہ بالغہ ہوگئی اور اب بھی اسلام کی توصیف بیان نہ کرسکے تو اب وہ اپنے شوہر سے بائنہ ہوجائے گی، کیونکہ بچہ یا بچی جب تک بالغ نہ ہوں اگرچہ ان میں سمجھ بوجھ ہو ایمان کے مکلف نہیں ہیں تو ایسی صورت میں اگر مراہقہ اسلام کی حقیقت کو بیان نہ کرسکے تو اس کو حکماً مسلمان ہی قرار دیا جائے گا ۔

اسی طرح اگر کوئی بالغ لڑکا ہو لیکن اس کو اسلام کی دعوت نہیں پہنچی ہے تو وہ محض عقل کی وجہ سے ایمان کا مکلف نہ ہوگا اور جب بلوغ کے بعد وہ اتنا زندہ نہ رہا کہ تامّل کرکے اور نظر و فکر سے کام لیکر خالق کو پہچانتا تو اس کو معذور قرار دیا جائے گا لہٰذا اگر وہ ایمان وکفر میں سے کسی کی توصیف نہ کرسکے اور نہ ان میں سے کسی پر اعتقاد رکھے تو وہ معذور اور غیر معذب ہے ۔ لیکن اگر بعد بلوغ وہ اتنا زندہ رہا کہ تامّل اور نظر وفکر سے کام لے کر موحّد بنتا تو اس زمانِ تامّل کو دعوت کے قائم مقام کردیا جائے گا اور اب اس کو معذور قرار نہیں دیا جائے گا جیسے اگر کوئی بچہ ہو تو بعدِ بلوغ اس کا مال اس کے حوالہ کردیا جائے گا لیکن اگر وہ سفیہ ہو تو بنصِ قرآنی اس کا مال اس کے جب حوالہ کیا جائے گا جب کہ وہ مقامِ رُشد کو پہونچ جائے جو بقول امام ابوحنیفہ پچیس سال ہیں یعنی ۲۵ رسال کے بعد اس کا مال اس کے حوالہ کردیا جائے گا اگرچہ آثارِ رشد اس سے ظاہر بھی نہ ہوں کیونکہ وہ اس عمر میں دادا ہوسکتا ہے ۔

اگرچہ قیاس یہاں یہ چاہتا تھا کہ بلوغ سے ۳ روز کے بعد اس کا مال اس کے حوالہ کردیا جاتا مگر عقول میں تفاوت کی وجہ سے ایسا نہ کیا گیا اور اس کو دادا کی عمر تک دراز کردیا گیا اگرچہ اس باب میں کوئی نص قاطع موجود نہیں ہے ۔ بہرحال باب عقل میں ماتریدیہ بین بین ہیں اور اشاعرہ اور معتزلہ کے مذہب میں تفریط و افراط ہے اور دونوں فریق کے پاس کوئی لائق اعتماد دلیل نہیں ہے امام شافعی رح نے چونکہ اس شخص کو مطلق معذور قرار دیا ہے جس کو دعوتِ اسلام نہیں پہنچی لہٰذا اگر اس کو قتل کردیا جائے تو اس کا ضمان واجب قرار دیتے ہیں ۔

نیز امام شافعی رح وغیرہ عقل کو لغو قرار دیتے ہیں حالانکہ اس سلسلہ میں کوئی نص نہیں ہے تو ان کا عقل

کو لغو قرار دینا دلالتِ عقل اور اجتہاد کی وجہ سے ہے تو ان کے مذہب میں تناقض متحقق ہوا کہ عقل کو لغو بھی قرار دیا اور عمل سے اس کے خلاف ثابت کیا۔ نیز عقل کے ساتھ خواہشاتِ نفسانی کا اختلاط رہتا ہے تو اس کو معتزلہ کے مثل حجتِ مستقلہ قرار دینا بھی غلط ہوگا لہٰذا راہِ اعتدال یہ ثابت ہوئی کہ عقل اہلیت کا مدار ہے لہٰذا اب اہلیت کے بیان کی ضرورت ہے اور جو امور اہلیت کو عارض ہو کر اس کو مختل کر دیتے ہیں ان کو بیان کر دینے کی ضرورت ہے۔ اب عبارت دیکھیے

ولهذا قُلنا إنَّ الصبيَّ غيرُ مكلَّفٍ بالايمان حتّٰى اذا عقلت المراهقة وهي تحت مسلمٍ بين ابوين مسلمين ولم تصف الاسلام لم تجعل مرتدّةً ولم تَبِنْ من زوجها ولو بلغت كذلك لبانت من زوجها وكذا نقول في الذي لم تبلغه الدعوةُ إنّه غيرُ مكلَّف بمجرّد العقل وانه اذا لم يَصِفْ ايمانًا ولا كفرًا ولم يَعتقِد على شئ كان معذورًا واذا اعانه الله بالتجربة وأمهله لدرك العواقب فهو لم يكن معذورًا وان لم تَبلُغهُ الدَّعوةُ على نحو ما قال ابوحنيفة في السفيه اذا بلغ خمسًا وعشرين سنةً لم يُمنع ماله منه لانه قد استوفى مُدَّةَ التجربة والامتحان فلابُدَّ من ان يزداد به رشدًا وليس على الحد في هذا الباب دليلٌ قاطعٌ فمن جَعَلَ العقل علةً موجبةً يمنع الشرع بخلافه فلا دليل له يعتمد عليه ومَنْ الغاه من كل وجهٍ فلا دليل له ايضًا وهو مذهبُ الشافعي فانه قال في قومٍ لم تبلغهم الدَّعوةُ اذا قُتلوا ضمنوا فجعل كُفرَهُم عفوًا وذلك لانه لا يجد في الشرع انّ العقلَ غير معتبر للاهلية فانما يلغيه بدلالة العقل والاجتهاد فيتناقض مذهبه وانّ العقلَ لا ينفكّ عن الهوى فلا يَصلح حجةً بنفسه بحالٍ واذا ثبت أنّ العَقلَ مِنْ صفاتِ الاهليّة فلنا الكلام في هذا ينقسم على قسمين الاهلية والامور المعترضة عليها

ترجمہ اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ بچہ ایمان کا مکلف نہیں ہے یہاں تک کہ جب مراہقہ سمجھدار ہو جائے اور کسی مسلمان کے نکاح میں ہو دو مسلمان والدین کے درمیان اور وہ اسلام کو بیان نہ کر سکے تو اس کو مرتدہ قرار نہیں دیا جائے گا اور وہ اپنے شوہر سے بائنہ نہ ہوگی اور اگر وہ اسی حال میں بالغہ ہو جائے تو اپنے شوہر سے بائنہ ہو جائے گی اور ایسے ہی ہم کہتے ہیں اس شخص کے حق میں جس کو دعوت نہ پہنچی ہو کہ وہ محض عقل کی وجہ سے غیر مکلف ہے اور جب وہ ایمان اور کفر کی صفت بیان نہ کر سکے اور ان میں سے کسی شئ پر معتقد نہ ہو تو وہ معذور رہو گا اور جب اللہ تعالیٰ نے تجربہ کے ذریعہ اس کی مدد کی اور عواقب (انجام) کے دریافت کرنے کے لیے اس کو مہلت دی تو وہ معذور نہ ہوگا اگرچہ اس کو دعوت نہ پہنچی ہو اسی طریقہ کے مثل جو ابوحنیفہ رحمہ نے سفیہ کے بارے میں فرمایا ہے کہ جب وہ پچیس سال کا ہو جائے تو اس سے اس کا مال نہیں روکا جائے گا، اس لیے کہ وہ تجربہ اور آزمائش کی مدت کو حاصل کر چکا ہے تو ضروری ہے کہ اس سے اس کا رشد بڑھ جائے اور

اس باب میں (زمانِ تامل کے لئے کتنے دن ہوں) کسی معین حد پر کوئی قطعی دلیل نہیں ہے پس جس نے عقل کو علتِ موجبہ قرار دیا ہے تو وہ عقل کے خلاف ورودِ شرع کو ممنوع قرار دیتا ہے (جیسے معتزلہ) تو اس کے پاس کوئی قابلِ اعتماد دلیل نہیں ہے اور جس نے عقل کو بالکل لغو قرار دیا ہے تو اس کے پاس بھی دلیل نہیں ہے اور یہ شافعی کا مذہب ہے پس انہوں نے ایسی قوم کے بارے میں فرمایا جن کو دعوت نہیں پہنچی کہ جب وہ قتل کئے گئے تو ان کا ضمان واجب ہوگا تو ان کے کفر کو عفو قرار دیا ہے۔ اور یہ (ان کے پاس دلیل کا نہ ہونا) اس لئے کہ یہ (جو عقل کو لغو قرار دیتا ہے) شریعت میں اس بات پر کوئی دلیل نہیں پائے گا کہ عقل اہلیت کے لئے غیر معتبر ہے تو وہ عقل کو دلالتِ عقل، اور اجتہاد کیوجہ سے لغو قرار دیتے ہیں تو ان کا مذہب متناقض ہو جائے گا اور تحقیق کہ عقل نفسانی خواہشات سے منفک نہیں ہوتی تو عقل بنفسہٖ کسی حال میں حجت بننے کی صلاحیت نہیں رکھے گی اور جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ عقل اہلیت کی صفات میں سے ہے تو ہم کہیں گے کہ کلام بیان اہلیت کے سلسلہ میں دو قسموں پر منقسم ہے ایک اہلیت اور دوسرے وہ امور جو اہلیت پر عارض ہوتے ہیں۔

تشریح

ملے لبانت من زوجہا ! یہاں یہ بات بڑی تعجب خیز ہے کیونکہ حنفیہ کے نزدیک ایمان کی حقیقت تصدیق قلبی ہے اور اقرار لسانی شرط ہے جو متعدد مقامات پر سقوط کا احتمال رکھتا ہے جیسے حالتِ اکراہ میں اور اخرس میں۔ اور لبسا اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ حقیقتِ ایمانی قلب میں موجود ہے اور زبان سے ادا کرنے کی قدرت بھی ہے لیکن حیا اس کو مانع ہو جاتی ہے۔

لہذا جب شوہر اس باب میں اس کا امتحان لے تو اس سے یہ نہ کہے کہ ایمان کی حقیقت بیان کرو ممکن ہے کہ اس کو اپنے شوہر سے حیا ر اس سے مانع ہو جائے بلکہ شوہر خود اس کے سامنے ایمان کی حقیقت بیان کرے اور کہے کہ میرا یہ اعتقاد ہے اور میں سمجھتا ہوں کہ تیرا بھی یہی اعتقاد ہوگا تو اگر وہ اس کے جواب میں ہاں کہدے تو کافی ہے اور مسلمان ہے اور اگر یوں کہے کہ آپ جو کہہ رہے ہیں میں اس بارے میں کچھ نہیں جانتی تو اب بینونت کا حکم کیا جائے گا۔ ملے لانہ قد استوفی مدۃ التجربۃ ! کیونکہ اب وہ دادا ہو سکتا ہے کیونکہ وہ بارہ ۱۲ سال میں بالغ ہو سکتا ہے اور پھر چھ ماہ کے بعد اس کے بچہ ہو سکتا ہے جو ۱۲ رسال میں بالغ ہو جائے اور پھر ۶ رماہ کے بعد اس بچہ کے بچہ ہو سکتا ہے تو اب پہلا ۲۵ رسال کا ہو گیا اور دادا ہو گیا۔ ملے ولیس علی الحدّ ! یعنی عقل علتِ موجبہ ہے یا نہیں اس باب میں کوئی قطعی دلیل تعیین کے ساتھ نہیں ہے نہ عقلی نہ نقلی تو اس صورت میں کلام مصنف رح فمن جعل الخ توضیح بعد الاجمال کے قبیل سے ہوگا، یا یہ مطلب ہے کہ جس عاقل کو دعوت حق نہیں پہنچی اس کو کتنی مہلت دیجائے۔ اس باب میں کوئی قطعی دلیل نہیں ہے، یا وہ مطلب لیا جائے جس کو ہم نے تقریر میں بیان کیا ہے سفیہ کو کتنی مہلت دیجائے اس باب میں کوئی قطعی نص نہیں ہے تو ان دونوں صورتوں میں یہ کلام اول کلام کا تتمہ ہوگا اور مصنف کا قول فمن جعل الخ وہ ابتدائی کلام ہوگا۔

سبق نمبر ۱۸

اہلیت کی دو قسمیں ہیں ۱۔ اہلیتِ وجوب ۲۔ اہلیتِ ادار، اہلیت وجوب کا مدار عہدِ الست کے اوپر ہے اس میثاق کیوجہ سے تمام بنی نوعِ آدم وجوب کی اہلیت رکھتے ہیں مگر دنیا میں ظہور کے بعد اور اسی اہلیت کے وجود کو ذمۂ صالحہ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ لہذا جب تک بچہ ماں کے پیٹ سے نہیں نکلا تو ابھی وہ ماں کا جزء ہے ابھی اس کے لئے ذمۂ کاملہ نہیں ہے لہذا ابھی اس پر کوئی چیز واجب نہیں کی جاسکتی البتہ اس کے حق میں جو نافع ہو جیسے ثبوتِ نسب، حریت، میراث وغیرہ وہ جنین کے لئے بھی ثابت ہوتی ہے۔ اور جب وہ پیدا ہوگیا تو اب وہ دونوں چیزوں کا متحمل ہوسکے گا یعنی اس کے اوپر وجوب بھی ہوسکتا ہے اور اس کے لئے بھی ہوسکتا ہے، اور وجوب کا اصل فائدہ ادار ہے لیکن بچہ ابھی ادار کا تحمل نہیں کرسکتا تو وجوب معدوم قرار دیا جاسکتا ہے کیونکہ وجوب بذاتِ خود مقصود نہیں ہے۔

اسی نکتہ کے پیشِ نظر بچہ کو مکلف قرار نہیں دیا گیا اور اسی نکتہ کے پیشِ نظر کافر کو عبادات کا مکلف نہیں قرار دیا گیا البتہ کافر ایمان کا اہل ہے اس لئے وہ ایمان کا مکلف ہے، لہذا چھوٹا سا بچہ جو غیر عاقل ہے ابھی اس کو ایمان کا مکلف قرار نہیں دیا جائے گا البتہ جب وہ سمجھ بوجھ والا ہوگیا تو اصلِ وجوب کے ہم قائل ہوگئے اگرچہ وجوب ادار کے ہم اب بھی قائل نہیں ہوئے لہذا ایسے عاقل بچہ کا ایمان بغیر تکلیف کے صحیح ہے اور اس کی جانب سے ایمان کی ادائیگی کا وہ حال ہوگا جو مسافر کے جمعہ کا ہوتا ہے کہ اس پر فرض نہیں مگر جب ادار کرے تو فرض واقع ہوگا یہی صبیِ عاقل کے ایمان کا حکم ہے، اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

فَصْلٌ فِیْ بَیَانِ الْاَهْلِیَّۃِ

الاهلیۃُ نوعانِ اهلیۃُ الوجوبِ واهلیۃُ الاداءِ اَمَّا اهلیۃُ الوُجُوبِ فبناءٌ علی قیام الذمّۃ فانّ الآدمیّ یُولدُ ولہٗ ذمّۃٌ صالحۃٌ للوجوب لہ وعلیہ باجماع الفقہاء بناءً علی العہدِ الماضی قال اللّٰہ تعالیٰ واِذ اَخذَ رَبُّکَ مِنْ بَنِیْ اٰدَمَ مِنْ ظُهُوْرِهِمْ ذُرِّیَّتَهُمْ الی اٰخر الآیۃ وقبل الانفصال ھو جزءٌ من وجہٍ فلم یکُن لہٗ ذمّۃٌ مطلقۃٌ حتی صلحَ لیجب لہ الحقّ ولم یجب علیہ واذا انفصل و ظہرت لہ ذمّۃٌ مطلقۃٌ کان اھلا للوجوب لہٗ وعلیہ غیرَ اَنّ الوجوبَ غیرمقصود بنفسہ فجاز ان یبطل لعدم حکمہ وغرضہ کما ینعدم لعدم محلّہ ولھذا لم یجب علی الکافر شئی من الشرائع التی ھی الطاعات لما لم یکن اھلاً لثواب الاٰخرۃ ولزمہ الایمان لما کان اھلا لادائہ ووجوب حکمہ ولم یجب علی الصّبیّ الایمان قبل ان یعقل لعدم اھلیّۃ الاداء واذا عَقَل واحتمل الاداء قلنا بوجوب اصل الایمان علیہ دون ادائہ حتی صحّ الاداءُ من غیر تکلیفٍ فکان فرضًا کالمسافر یؤدّی الجمعۃ

ترجمہ یہ فصل ہے اہلیت کے بیان میں، اہلیت کی دو قسمیں ہیں، اہلیتِ وجوب اور اہلیتِ ادا، بہرحال اہلیتِ وجوب تو یہ مبنی ہے ذمہ کے قیام پر پس آدمی پیدا ہوتا ہے اور اس کے لئے ذمہ صالحہ ہے اس کے لئے وجوب کے واسطے اور اس پر وجوب کے واسطے فقہاء کے اجماع کے ساتھ بنا کرتے ہوئے عہد ماضی پر فرمایا باری تعالیٰ نے، وَاِذْ اَخَذَ رَبُّکَ مِنْ بَنِیْ آدَمَ مِنْ ظُهُوْرِهِمْ ذُرِّیَّتَهُمْ الآیۃ اور انفصال سے پہلے وہ من وجہ کا ایک جزء ہے تو اس کے لئے ذمہ کاملہ نہیں ہے یہاں تک کہ وہ صلاحیت رکھتا ہے کہ اس کے لئے حق واجب ہو اور اس پر وجوب نہ ہوگا اور جب وہ جدا ہوگیا اور اس کے لئے ذمہ کاملہ کا ظہور ہوگیا تو وہ وجوب لہٗ اور وجوب علیہ کا اہل ہوگیا مگر وجوب بذاتِ خود مقصود نہیں ہے پس جائز ہے کہ وجوب کا حکم (ادا) نہ ہونے کی وجہ سے وجوب باطل ہو جائے اور وجوب کی غرض نہ ہونے کی وجہ سے جیسا کہ وجوب معدوم ہو جاتا ہے وجوب کا محل نہ ہونے کی وجہ سے اسی وجہ سے کافر پر ان شرائع میں سے کچھ واجب نہیں جو کہ طاعات ہیں اس لئے کہ وہ ثوابِ آخرت کا اہل نہیں ہے اور اس کو ایمان لازم ہوگا اس وجہ سے کہ وہ ادا ایمان کا اہل ہے اور ایمان کے حکم کے ثبوت کا اہل ہے (یعنی ثوابِ آخرت کا) اور بچہ پر ایمان واجب نہیں اس کے عاقل ہونے سے پہلے ادا کی اہلیت نہ ہونے کی وجہ سے اور جب وہ عاقل ہوگیا اور ادا ایمان کا متحمل ہوگیا تو ہم اس کے اوپر اصل ایمان کے وجوب کے قائل ہوگئے نہ کہ وجوبِ ادا کے یہاں تک کہ بغیر تکلیف کے ادائیگی صحیح ہے پس ادا ایمان فرض ہوگا جیسے مسافر جمعہ ادا کرے۔

تشریح (۱) اہلیتِ انسان سے مراد کسی فعل کو کرنے کی یا سنبھالنے کی صلاحیت کا ہونا ہے۔ (۲) حقوق العباد میں سے جو غرامات ہیں اور ضمان متلفات اور ثمنِ مبیع اور زوجات و اقارب کا نفقہ بچہ کے اوپر بھی لازم ہوگا۔ (۳) میثاق کی تفصیل کے لئے دیکھئے درس عقیدۃ الطحاوی ص۴۔

سبق نمبر ۸۲

انسان کا کمال فہم اور کمالِ بدن سے ہوتا ہے ان دونوں میں سے ہر ایک کا یا کسی ایک کا قصور کمی اور قصور کا باعث ہے لہٰذا بچہ قبل البلوغ ان دونوں میں قصور و نقص رکھتا ہے اور سفیہ بعد بلوغ بھی عقل میں قصور رکھتا ہے اگرچہ کمالِ بدن اس کو حاصل ہے بہرحال اہلیتِ ادا کی دو قسمیں ہیں (۱) قاصر (۲) کامل جنکی تعریف سامنے آچکی ہے اہلیت کاملہ کی وجہ سے اہل مکلف ہو جاتا ہے اور خطاب اس کی جانب متوجہ ہو جاتا ہے، اور اہلیتِ قاصرہ کی صورت میں وجوب تو نہیں ہوتا مگر ادائیگی صحیح ہو جاتی ہے جب اہلیت قاصرہ کی وجہ سے ادائیگی صحیح ہو جاتی ہے تو ہم نے کچھ ایسی جزئیات کو پیش کرنا مناسب سمجھا جو اس اصول کی مؤید ہوں لہٰذا ہم نے کہا۔

(۱) عاقل بچہ کا ایمان درست ہے (۲) اس کا ہبہ اور صدقہ کو قبول کرنا درست ہے کیونکہ یہ خالص نفع ہے (۳) عبادات بدنیہ کی ادائیگی عاقل بچہ کی طرف سے درست ہے بغیر وجوب و تکلیف کے کیونکہ اس

میں بغیر مضرت و نقصان کے بچہ کا نفع ہے کہ وہ اس کا عادی بنجائے گا اور اس کی ادائیگی بعد بلوغ اس پر شاق نہ گذرے گی ۔ اگر عاقل بچہ باجازتِ ولی بیع و اجارہ وغیرہ کا عقد کرے تو جائز ہے کیونکہ اگرچہ یہ نفع و نقصان کے درمیان دائر ہے مگر بچہ کی رائے کے نقصان کی مکافات ولی کی رائے سے ہوگئی لہذا بقول ابو حنیفہ رح اب بچہ کو مثل عاقل شمار کیا جائیگا (اس تصرف کے اندر) اگر باجازت ولی بچہ نے اجنبی سے غبنِ فاحش کے ساتھ بیع کی تو امام صاحبؒ کے نزدیک ایک روایت کے مطابق بیع جائز ہے بخلاف صاحبینؒ کے اور ایک روایت کے مطابق اگر باجازت ولی ولی کیساتھ بیع کرے اور غبن فاحش کے ساتھ کرے تو اس کو امام صاحبؒ نے مردود قرار دیا ہے کیونکہ مقام تہمت ہے اور یہ شبہ ہے کہ ولی خود اصل اور بچہ اس کا نائب ہے اور یہ مقام تہمت ہے جس میں شبہ کافی ہوگا لہذا بیع کو مردود قرار دیا جائے گا ۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں ۔

واما اَهلیّۃ الاداء فنوعَان قاصرٌ وکاملٌ اَمّا القاصرۃُ فتثبت بقدرۃ البدَن اذا کانت قاصِرۃً قبلَ البلوغ وکذلک بعد البلوغ فیمن کان معتوهًا لانہ بمنزلۃ الصبیّ لانہ عاقلٌ لم یعتدل عقلُہ وتبتنی علی الاهلیۃ القاصرۃ صِحۃُ الاداء وعلی الاهلیّۃ الکاملۃ وجوبُ الاداء وتوجُّہُ الخطَاب عَلَیہِ وعلیٰ هذا قلنا انہ صحّ من الصبیّ العاقِلِ الاسلامُ وما یتمحّضُ منفعۃً من التصرفات کقبول الهبۃ والصَّدقۃ وصحّ منہ اداءُ العبادات البدَنیّۃِ من غیر عهدۃٍ و مَلَکَ برأی الولی ما یتردّدُ بین النفع والضرر کالبیع ونحوہ وذلک باعتبارِ اَنّ نقصانَ رأیہ انجبر برأیِ الولیِّ فصار کالبالغ فی ذلک فی قولِ ابی حنیفۃ رحمہ اللہ الاتری انہ صحّ بیعہ من الاجانب بغبن فاحشٍ فی روایۃٍ خلافًا لصاحبیہ وردّہ مع الولیّ بغبن فاحشٍ فی روایۃٍ اعتبارَ الشبهۃِ النیابۃِ فی مَوضعِ التهمۃِ

ترجمہ اور بہر حال اہلیتِ اداء پس اس کی دو قسمیں ہیں ۱۔ قاصر ۲۔ اور کامل ، بہر حال قاصر پس وہ ثابت ہو جاتی ہے بدن کی قدرت سے جبکہ قدرت قاصر ہو بلوغ سے پہلے اور ایسے ہی بلوغ کے بعد اس شخص کے بارے میں جو معتوہ (سفیہ) ہو اس لئے کہ وہ بچہ کے درجہ میں ہے اس لئے کہ وہ ایسا عاقل ہے جس کی عقل معتدل نہیں ہوئی (اگرچہ اس کا بدن کامل ہے) اور مبنی ہے اہلیتِ قاصرہ پر اداء کی صحت اور اہلیت کاملہ پر وجوب اداء اور اس پر خطاب کا متوجہ ہونا اور اسی بنیاد پر ہم نے کہا کہ صبیّ عاقل کا اسلام درست ہے اور جو تصرفات خالص اس کے نفع کے ہیں (وہ بھی درست ہیں) جیسے ہبہ اور صدقہ کو قبول کرنا اور اس سے عبادات بدنیہ کی ادائیگی صحیح ہے بغیر ذمہ داری کے اور وہ مالک ہوگا ولی کی رائے سے ان معاملات کا جو نفع اور ضرر کے درمیان دائر ہیں جیسے بیع اور اس کے مثل اور یہ (ان تصرفات کا جواز)

اس اعتبار سے کہ اس کی رائے کا نقصان ولی کی رائے سے پورا ہوجائے گا پس اس تصرف میں بچہ مثل بالغ کے ہوجائیگا ابوحنیفہ رح کے قول کے مطابق کیا نہیں دیکھتے کہ ابوحنیفہ رح نے اجانب کے ہاتھ غبنِ فاحش کے ساتھ بچہ کی بیع کو جائز قرار دیا ہے ایک روایت میں بخلاف صاحبینؒ کے اور ابوحنیفہ رح نے بچہ کی بیع کو رد کردیا ہے ولی کے ہاتھ غبنِ فاحش کے ساتھ ایک روایت میں مقامِ تہمت میں نیابت کے شبہ کا اعتبار کرتے ہوئے ۔

تشریح ۱ آدمی کی جانب خطاب متوجہ ہوتا ہے کمال عقل اور کمال بدن سے ۲ ان دونوں کے کمال سے آدمی کے اندر اعتدال پیدا ہوتا ہے، مگر ہم نے بلوغ کو بربنائے احتیاط اطلاع پر تعذّر کے پیشِ نظر اعتدال کے قائم مقام کردیا ہے ۔ ۳ بچہ کا ایمان صحیح ہے اس میں امام شافعی رح کا اختلاف ہے تو وہ ان کے نزدیک بعد اسلام اپنے کافر باپ کا وارث ہوگا اور ہمارے نزدیک وارث نہ ہوگا کما قیل ۔ ۴ صاحبینؒ کے نزدیک غبنِ فاحش کے ساتھ صبیٔ عاقل کی بیع صحیح نہیں ہے صاحبین کا قیاس یہ ہے کہ بچہ بعد اجازتِ ولی، ولی کے درجہ میں ہوجائیگا اور ولی کو خود حق حاصل نہیں کہ غبنِ فاحش کے ساتھ اس کے مال میں تصرّف کرے مگر صاحبین کا یہ قیاس ضعیف ہے کیونکہ ولی کی عدمِ ولایت سے بچہ کی عدم ولایت لازم نہیں آتی کیونکہ ولی بچہ کے مال پر اقرار کا حق دار نہیں ہے اور اگر ولی کی اجازت کے بعد بچہ اقرار کرے تو وہ اقرار معتبر ہے ۔ ۵ بچہ جبکہ باجازتِ ولی تصرّف کرتا ہے تو من وجہٍ تو اصل ہے اور من وجہ نائب ولی ہے کیونکہ بچہ کی طرف سے فقط عقد ہوگا اس کا کمال بہ جہت ولی ہوگا تو اصیل ہونے کا پہلو اس بات کو مقتضی ہے کہ مطلقاً اس کی بیع ہر شخص کے ساتھ جائز ہو اگرچہ غبنِ فاحش کے ساتھ ہی ہو، اور نائب ہونے کا پہلو اس بات کو مقتضی ہے کہ غبنِ فاحش کے ساتھ اس کا عقد مطلقاً درست نہ ہو مگر دونوں شبہوں کی رعایت کرتے ہوئے کہا کہ اجانب کے ہاتھ تو اس کی بیع مطلقاً درست ہے اور ولی کے ہاتھ غبنِ فاحش کے ساتھ جائز نہیں ہے کیونکہ ولی کے نائب ہونے کا شبہ موجود ہے اس لئے بربنائے احتیاط کہا گیا ہے کہ ولی کے ہاتھ غبنِ فاحش کے ساتھ بیع جائز نہ ہوگی ۔

سبق نمبر ۸۳

ماقبل میں بتایا گیا ہے کہ وہ کام جس میں احتمالِ ضرر ہو بچہ اس کا خود مالک نہیں ہوتا البتہ ولی کی اجازت سے اس کا مالک ہوجاتا ہے ۔

لہٰذا اگر صبیٔ عاقل نے وکالت کو قبول کرلیا تو بچہ پر اس کی ذمہ داری لازم نہ ہوگی یعنی مبیع کو سپرد کرنے کی اور ثمن کو اور عیب کے بارے میں خصومت کی کیونکہ اگر ان چیزوں کو اس پر واجب کیا جائے گا تو ضرر لازم آئے گا ۔ البتہ ولی کی رائے سے یہ ذمہ داری اس پر لازم ہوجائے گی کیونکہ ولی کی رائے سے بچہ کی رائے کے قصور کی تلافی ہوجائے گی ۔

پھر اپنے ورثہ کو خوشحال چھوڑنا اچھا ہے اس سے کہ ان کو اس حال میں چھوڑے کہ وہ لوگوں کے سامنے ہاتھ پھیلاتے پھریں لہٰذا اگر بچہ نے کسی اچھے کام کی وصیّت کی تو باطل ہوگی اگرچہ بظاہر اس میں نفع ہے مگر حقیقت

ہیں اس میں نقصان ہے کیونکہ ورثہ اپنے مورث کے مال سے محروم ہو رہے ہیں حالانکہ یہ پسندیدہ طریقہ نہیں ہے بلکہ افضل وہی ہے کہ مورث کا مال ورثہ کو مل جائے ۔

امام شافعی رح نے ظاہر پر نظر کرتے ہوئے اس کی وصیت کو صحیح مانا ہے اور میراث میں مال جانا بہتر ہے اس کی واضح دلیل یہ ہے کہ اگر بچہ وصیت نہ کرے تو اس کا مال ورثہ کو ملتا ہے تو اگر اسمیں بچہ کا نقصان ہوتا تو اس کا مال ورثہ کو کیوں ملتا معلوم ہوا کہ اس میں بچہ کا نفع ہے ۔

سوال :- جب بچہ کے بارے میں آپ نے یہ فرمایا تو پھر بالغ کی وصیت بھی درست نہ ہونی چاہئے ؟

جواب :- جیسے بالغ کی طلاق اور عتاق اور ہبہ درست ہیں اور قرض دینا درست ہے اسی طرح اس کی وصیت بھی درست ہے ۔

حالانکہ ان چیزوں کا بچہ مالک نہیں نہ خود نہ ولی کی اجازت سے اور نہ ولی خود بچہ کے مال میں ان امور کو کر سکتا ہے ۔ البتہ قاضی بچہ کے مال کو کسی کو قرض دے سکتا ہے کیونکہ اس میں بچہ کا فائدہ ہے کہ بچہ کا مال ضائع ہونے سے محفوظ رہے گا ورنہ اگر کسی کے پاس امانت ہو تو ہلاکت سے ضمان نہیں ہوگا جس میں بچہ کا نقصان ظاہر ہے ۔

سوال :- جب بچہ سے اس کی مضرت کے افعال غیر معتبر ہوتے ہیں تو صبیّ عاقل کے ارتداد کے بعد آپ نے احکامِ دنیوی (جیسے اس کی زوجہ کا اس سے بائنہ ہونا اور میراث سے حرمان) اس پر کیوں جاری کئے جس کا مضرت ہونا ظاہر ہے جیساکہ طرفین کا مسلک ہے البتہ احکامِ آخرت نافذ ہونے پر تو سب کا اتفاق ہے ؟

جواب :- ہم نے یہ احکام قصداً جاری نہیں کئے بلکہ یہ صحتِ ارتداد کا نتیجہ ہے جو تبعاً خود بخود نافذ ہوتے ہیں جیسے اگر بچہ کے والدین مرتد ہو جائیں تو بچہ پر بھی احکامِ ارتداد جاری ہوتے ہیں ایسے ہی یہاں بھی ہوں گے گویا یہ ارتداد قابلِ عفو نہیں ہے ۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں ۔

وَعلےٰ هذا قلنا فی المحجور اذا توکل لم تلزمہ العهدۃ وباذن الولیّ تلزمہ واما اذا اوصی الصبیُّ بشئٍ من اعمال البرّ بطلت وصیّتہ عندنا خلافا للشافعی وان کان فیہ نفع ظاهرٌ لان الارث شرع نفعًا للمورث الا تری انہ شرع فی حق الصبیّ وفی الانتقال عنہ الی الایصاء ترك الافضل لا محالۃ الا انہ شُرِعَ فی حقّ البالغ کما شُرِعَ لہ الطلاق والعتاق والهبۃ والقرض ولم یشرع ذلك فی حق الصبیّ ولم یملك ذلك علیہ غیرہ ماخلا القرض فانہ یملکہ القاضی لوقوع الامن عن التوی بولایۃ القاضی واما الرِّدَّۃ فلا تحتمل العفو فی احکام الاخرۃ وما یلزمہ من احکام الدنیا عندهما خلافًا لابی یوسف رح فانما یلزمہ حکما لصحتہ لا قصدًا الیہ فلم یصح العفو عنہ مثلہ کما اذا ثبت تبعا لابویہ

ترجمہ

اور اسی بنیاد پر ہم نے کہا صبیِ محجور کے بارے میں جبکہ وہ وکالت کو قبول کرے تو اس پر ذمہ داری لازم نہ ہوگی اور ولی کی اجازت سے اس کو ذمہ داری لازم ہو جائے گی اور بہر حال جبکہ بچہ نے اعمالِ بِر میں سے کسی کی وصیت کر دی تو ہمارے نزدیک اس کی وصیت باطل ہے بخلاف شافعی رح کے اگرچہ ایصار کے اندر ظاہراً بچہ کا نفع ہو اس لئے کہ ارث مورث کے نفع کے لئے مشروع ہوا ہے کیا آپ نہیں دیکھتے کہ ارث بچہ کے حق میں مشروع ہے اور وارث سے ایصار کی جانب انتقال میں یقیناً افضل کا ترک ہے ۔

مگر ایصار بالغ کے حق میں مشروع ہے جیسے اس کے لئے طلاق اور عتاق اور ہبہ اور قرض مشروع ہے اور یہ بچہ کے حق میں مشروع نہیں ہے اور اس کا بچہ پر اس کا غیر مالک نہ ہوگا علاوہ قرض دینے کے کہ اس کا قاضی مالک ہے ہلاکت سے امن ہونے کی وجہ سے قاضی کی ولایت سے اور بہر حال ردّت پس وہ آخرت کے احکام میں عفو کا احتمال نہیں رکھتی اور طرفین رح کے نزدیک جو اس کو دنیا کے احکام لازم ہوتے ہیں بخلاف ابو یوسف رح کے وہ بچہ کو لازم ہوتے ہیں ارتداد کی صحت کے حکم کی وجہ سے نہ کہ الزام کے قصد سے تو اس کے مثل سے عفو صحیح نہیں ہے جیسا کہ ارتداد ثابت ہو اپنے والدین کی تبعیت میں ۔

تشریح

۱ بچہ نے جب وصیت کی تو یہ ضرر محض ہے کیونکہ اس میں بطریق تبرع موت کے بعد کی جانب اضافت کرتے ہوئے ازالۂ ملک ہے ۔

۲ بچہ کی بیوی کو طلاق دینے کا کوئی مختار نہیں ہے یہی مختار ہے فیہ ما فیہ ۔

سبق نمبر ۸۴

اہلیت کے بیان سے فراغت کے بعد اب مصنف رح ان امور کو بیان فرمائیں گے جو اہلیت پر عارض ہوتے ہیں جن کی دو قسمیں ہیں ۱ سماوی ۲ کسبی، سماوی سے مراد وہ عوارض ہیں جو منجانب اللہ ثابت ہوں اور بندہ کے فعل کا اس میں کوئی دخل نہ ہو ایسے عوارض گیارہ ہیں ۱ جنون ۲ صغر ۳ عتہ ۴ نسیان ۵ نوم ۶ اغماء ۷ رق ۸ مرض ۹ حیض ۱۰ نفاس ۱۱ موت ، اور کسبی امور سات ہیں ۱ جہل ۲ سکر ۳ ہزل ۴ سفر ۵ سفہ ۶ خطاء ۷ اکراہ ۔

جنون : اس کے سبب سے سقوط کا احتمال رکھنے والی تمام عبادتیں ساقط ہو جاتی ہیں لیکن دوسرے کا مال ضائع کرنے کا ضمان ، اقارب کا نفقہ ، اور دیت ساقط نہیں ہوتی ان احکام میں مجنون بعینہ صبی کے مشابہ ہے علیٰ ہذا القیاس ، طلاق اور عتاق اور ان کے مانند دوسرے ضرر رساں تصرفات بھی بچہ کی طرح مجنون کے حق میں نافذ نہیں ہوں گے ۔ لیکن اگر جنون ممتد نہ ہو (تھوڑے وقت میں زائل ہو جائے) تو نوم کے ساتھ ملحق ہوگا یہی ہمارے ائمہ ثلاثہ کا مذہب ہے چنانچہ ایسے مجنون پر نائم کی طرح فوت شدہ عبادات کی قضاء واجب ہوگی کیونکہ قلیل عبادات کی قضا واجب کرنے میں کسی قسم کا حرج اور تنگی لازم نہیں آتی ہے پھر یہ حکم جنون عارضی کا ہے یعنی بالغ ہونیکے وقت صحیح العقل تھا پھر اس پر جنون طاری ہوا لیکن اصلی جنون یعنی وہ جس کا سلسلہ بچپن سے

علیٰ رہا ہے حتیٰ کہ بالغ ہوا جنون کی حالت میں تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ جنون صغر کے حکم میں ہے لہٰذا اگر ماہ رمضان ختم ہونے سے پہلے ہی (روزہ کے سلسلہ میں) یا نماز کے سلسلہ میں ایک دن ایک رات پورے ہونے سے پہلے ہی جنون سے افاقہ ہوگیا تو ان کے نزدیک حالتِ جنون کے روزے اور نمازوں کی قضا اس پر واجب نہیں ہے۔ لیکن امام محمدؒ کے نزدیک ان احکام میں جنون اصلی بھی بمنزلہ عارضی کے ہے تو ان کے نزدیک مذکورہ صورت میں مجنون اصلی پر بھی نماز اور روزہ کی قضاء واجب ہوگی، اب جنونِ ممتد اور غیر ممتد کی حد بیان کرتے ہیں کہ نماز کے بارے میں جنون ممتد ہونے کی حد یہ جنون ایک دن رات سے زیادہ وقت رہے پھر زائد ہونے کا اعتبار کس طرح ہے تو وہ شیخینؒ اور محمدؒ کا معروف اختلاف ہے جو ہدایہ میں مذکور ہے۔

اور روزے کے بارے میں جنون کا امتداد یہ ہے کہ پورا ماہِ رمضان جنون میں گذر جائے اور زکوٰۃ کے بارے میں جنون ممتد ہونے کی حد یہ ہے کہ پورا سال مجنون رہے لیکن امام ابو یوسفؒ نے اکثر حول کو کل کے قائم مقام قرار دیا ہے مکلف کے حق میں دفع حرج اور سہولت کی رعایت کرتے ہوئے، جو کام ایسا حسن ہو جس میں قبح کا احتمال نہ ہو یا ایسا قبیح ہو جس میں حسن کا احتمال نہ ہو اول جیسے ایمان اور ثانی جیسے کفر تو ایسی چیز مجنون کے حق میں ثابت ہوگی لہٰذا والدین کی تبعیت کی وجہ سے اس کا ایمان اور ارتداد صحیح ہے۔

دوسرا عارض: صغر (کمسنی) ہے انسان کے اندر کمسنی اگرچہ پیدائشی طور پر ثابت ہے پھر بھی اس کو عوارض میں سے شمار کیا گیا اس لئے کہ صغر انسان کی حقیقت و ماہیت میں داخل نہیں ہے چونکہ حضرت آدم علیہ السلام اپنی پیدائش کے وقت بالکل جوان تھے اس لئے بنی آدم میں بھی جوان ہونا اصل قرار پایا اور صغر کو عوارض میں سے شمار کیا گیا اور صغر ابتداء کی حالت میں جنون کے مشابہ ہے بلکہ اس کی حالت جنون سے بھی ناقص تر ہے (کما یبیحیٔ) لیکن جب بچہ سمجھدار ہو جائے تو اس میں ایک قسم کی اہلیت پیدا ہو جاتی ہے یعنی اہلیتِ قاصرہ نہ کہ کاملہ کیونکہ صغر کا عذر ابھی باقی ہے صبیِ عاقل سے صرف وہی احکام ساقط ہوں گے جو بالغ سے ساقط ہونے کا احتمال رکھتے ہیں۔ جیسے عبادات اور حدود و کفارات۔

پھر صغر کے سلسلہ میں قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ معافی کا احتمال رکھنے والے احکام یعنی علاوہ ارتداد کے جملہ عبادات و عقوبات کا بارِ ذمہ داری صبیِّ عاقل سے ساقط ہے اور جو اس کی منفعت کے کام ہوں وہ خود کرے یا کوئی دوسرا کرے تو وہ صحیح ہیں جیسے ہبہ اور صدقہ قبول کرنا، بچہ پر شفقت کا یہی تقاضا ہے لہٰذا اگر بچہ نے اپنے مورث کو قتل کر دیا تو وہ میراث سے محروم نہ ہوگا لیکن کفر اور رقیت کا مسئلہ اس سے مختلف ہے کیونکہ ان دونوں کی وجہ سے میراث سے محرومی کا حکم سزا کے طور پر نہیں ہے بلکہ اہلیت نہ ہونے کی وجہ سے ہے اس لئے کہ کفر اور غلامی کے سبب سے اس کی اہلیت ہی نہیں رہتی کہ کافر مسلمان سے اور غلام آزاد سے میراث کا مستحق ہو،

تیسرا عارض: عتہ ہے اور عتہ ایسا عارض ہے جو کہ عقل میں خلل اور فتور کا موجب ہو جس کی وجہ سے آدمی بے ربط باتیں کرتا رہتا ہے اس کی بعض باتیں عقلمندوں کے کلام کے مشابہ ہوتی ہیں اور بعض باتوں

سے دیوانگی ٹپکتی ہے تو عقل ہوتے ہوئے اس میں خلل اور کمزوری پائی جانے کے لحاظ سے یہ صبیِ عاقل کے حکم میں ہے اور یہ تمام احکام میں صبیِ عاقل کی طرح ہے یعنی عتہ قول یا فعل کے صحیح ہونے سے مانع نہیں ہے چنانچہ معتوہ کا عبادتیں کرنا اور دوسرے کا مال بیچنے یا غلام آزاد کرنے کا وکیل بننا سب صحیح ہے اسی طرح ہدیہ وغیرہ قبول کرنا درست ہے جیسے صبی عاقل کا درست ہے ۔

البتہ ضرر لازم آنے والی ذمہ داری انجام دینے سے یہ مانع ہے ، لیکن تلف کردہ مال کا ضمان لیا جانا ذمہ داری کی بنا پر نہیں ہے بلکہ حق غیر کی حفاظت کی وجہ سے ہے اور صبی یا غلام یا معتوہ ہونا عصمتِ مال کے منافی نہیں ہے یعنی یہ جزار محل ہے جزار فعل نہیں ہے اور معتوہ پر دوسروں کو ولایت حاصل ہوتی ہے اور معتوہ کو دوسروں پر ولایت حاصل نہیں ہوگی ، اگر مجنون کی بیوی مسلمان ہو جائے تو مجنون کے والدین پر اسلام پیش کیا جائے گا اگر وہ ایمان لے آئے تو فبہا ورنہ زوجۂ مجنون اور مجنون میں تفریق کردیجائے گی اور اسلام کو پیش کرنا فی الحال ہوگا ، اور اگر غیر عاقل کی زوجہ مسلمان ہوگئی تو یہاں بچہ کے عاقل ہونیکا انتظار کیا جائیگا بچہ کے والدین پر اسلام پیش نہیں کیا جائے گا اس حکم میں مجنون اور بچہ مختلف ہیں ۔ اور اگر صبیِ عاقل اور معتوہ ہوں تو ان دونوں کا حکم ایک ہے یعنی فی الحال صبی عاقل ـــــ اور معتوہ پر اسلام پیش کیا جائے گا ۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ ہو ۔

فصل فی الامور المعترضة علی الاهلية

العوارضُ نوعان سماویٌّ ومکتسب اَمّا السّماویُّ فهو الصغر والجنون والعتہ والنسیان والنوم والاغماءُ والرّقُّ والمرض والحیض والنفاس والموت واَمّا المکتسب فنوعان منہ ومن غیرہ اَمّا الذی منہ فالجهل والسّفہُ والسّکر والهزل والخطاء والسّفر واما الذی من غیرہ فالاکراہ بما فیہ الجاءٌ وبما لیسَ فیہ الجاءٌ واَمّا الجنونُ فانہ یوجب الحجر عن الاقوال ویسقط بہ مَا کان ضررًا یحتمل السقوط واذا امتدّ فصار لزومُ الاداء یؤدی الی الحرج فیَبطُلُ القول بالاداء وینعدم الوجوبُ ایضًا لانعدامہ وحدّ الامتداد فی الصوم ان یستوعب الشّهرَ وفی الصلواتِ ان یزید علی یوم ولیلۃٍ وفی الزکوٰۃ ان یستوعب الحول عند محمد رح واقام ابو یُوسفَ رح اکثر الحول مقام کلہ تیسیرا وما کانَ حسَنًا لا یحتملُ الغیر او قبیحًا لا یحتمل العفو فثابتٌ فی حقہ حتی یثبت ایمانہ وردّتہ تبعًا لابویہ واَمّا الصِّغرُ فانہ فی اوّل احوالہ مثل الجنون لانہ عدیم العقل والتمییز اما اذا عقل فقد اَصابَ ضربًا من اهلیۃ الاداء لکنَّ الصِّبَاءَ عذر مع ذلک فسقط بہ

عنہ ما یحتمل السقوط عن البالغ وجملۃ الامرانہ یوضع عنہ العُھدۃ ویصح منہ ولہ مالا عھدۃ فیہ لان الصِّبا من اَسْبَاب المَرحمۃ فجُعِل سببًا للعفو عن کلّ عھدۃ یحتمل العفوَ ولھذا لایحرم عن المیراث بالقتل عندنا ولا یلزم علیہ حرمانہ بالرق عندہ والکفر لان الرق ینا فی اھلیۃَ الارث وکذلک الکفر لانہ ینا فی اھلیۃَ الولایۃ وانعدام الحق لعدم سببہ ولعدم اھلیتہ لا یُعدُّ جزاء واَمّا العتہُ بعد البلوغ فمثل الصِّبا مع العقل فی کل الاحکام حتی انہ لا یمنع صحۃ القول والفعل لکنہ یَمنَعُ العُھدۃ واَمّا ضمان مایستھلک من الاموال فلیس بعھدۃ لانہ شرع جبرا وکونہ صبیًّا معذورًا ومعتوھًا لاینافی عِصمۃَ المحل ویوضع عنہ الخطاب کما یوضع عن الصبی ویُوَلّی علیہ ولا یلی ھو علی غیرہ وانما یفترق الجنون والصِّغر فی اَنَّ ھذا العارض غیر محدود فقیل اذا اسلمت امرأتہ عرض علی ابیہ واُمّہ الاسلام ولا یؤخر والصِّبا محدودٌ فوجب تاخیرہ واما الصبیّ العاقل والمعتوہ العاقل فلا یفترقان ۔

ترجمہ یہ فصل ہے اُن امور کے بیان میں جو اہلیت پر عارض ہوتے ہیں عوارض دو قسم کے ہیں سماوی اور مکتسب بہرحال سماوی پس وہ صغر اور جنون اور عتہ اور نسیان اور نوم اور اغماء اور رِق اور مرض اور حیض اور نفاس اور موت ہیں اور بہرحال مکتسب پس اس کی دو قسمیں ہیں ایک بندہ کی طرف سے اور دوسری اسکے غیر کی طرف سے بہرحال وہ جو اس کی طرف سے ہے پس وہ جہل ہے اور سَفَہ ہے اور سُکر اور ہزل اور خطاء اور سفر اور بہرحال وہ جو اس کے غیر کی جانب سے ہے پس وہ اکراہ ہے جس میں الجاء ہو اور ایسا اکراہ جس میں الجاء نہ ہو اور بہرحال جنون پس وہ اقوال سے حجر کو واجب کرتا ہے اور جنون سے وہ ضرر ساقط ہو جاتا ہے جو سقوط کا احتمال رکھے اور جب جنون ممتد ہو جائے تو ادا کا لزوم حرج کی جانب مودّی ہوگا تو لزوم ادا کا قول باطل ہو جائے گا اور ادا کے معدوم ہونے کی وجہ نفس وجوب بھی معدوم ہو جائے گا اور روزہ میں امتداد کی حد یہ ہے کہ جنون مہینہ کو گھیرلے اور نمازوں کے اندر یہ ہے کہ جنون کا وقت ایک دن رات پر بڑھ جائے اور زکوٰۃ میں یہ ہے کہ جنون کا وقت سال کو گھیرلے محمدؒ کے نزدیک اور ابو یوسفؒ نے سہولت کی غرض سے اکثر حول کو کل کے قائم مقام کیا ہے اور جو فعل ایسا حسن ہو جس میں غیر کا احتمال نہ ہو یا ایسا قبیح جس میں عفو کا احتمال نہ ہو پس وہ مجنون کے حق میں ثابت ہوگا یہاں تک کہ اس کا ایمان اور اس کی رِدّت ثابت ہوگی اس کے والدین کی تبعیت سے اور بہرحال کمسنی تو وہ ابتدائی حال میں جنون کے مثل ہے اس لئے کہ بچہ عدیم العقل اور عدیم التمیز ہے بہرحال جب بچہ سمجھدار ہو گیا تو اس نے ادا کی اہلیت کی ایک نوع کو پا لیا لیکن اس اصابت کے باوجود بچپنا ایک عذر ہے تو اس عذر کی وجہ سے وہ تمام چیزیں ساقط ہو جائیں گی جو بالغ سے ساقط ہونے کا احتمال

رکھتی ہیں اور خلاصۂ کلام یہ ہے کہ بچہ سے ذمہ داری ساقط کر دی جائے گی اور بچہ کی طرف سے اور بچہ کے لئے وہ چیزیں درست ہوں گی جن میں ذمہ داری نہ ہو اس لئے کہ کمسنی مرحمت کے اسباب میں سے ہے تو صغر کو ہر اس ذمہ داری کی معافی کا سبب قرار دیا جائے گا جو عفو کے قابل ہے اسی وجہ سے بچہ ہمارے نزدیک قتل کی وجہ سے میراث سے محروم نہیں ہوتا اور الزام نہیں دیا جائے گا اس پر بچہ کے محروم ہونے سے ارث سے رقیت اور کفر کی وجہ سے اس لئے کہ رقیت اہلیتِ ارث کے منافی ہے اور ایسے ہی کفر اس لئے کہ کفر اہلیتِ ولایت (علی المسلم) کے منافی ہے اور حق کا معدوم ہونا حق کا سبب معدوم ہونے کی وجہ سے اور اہلیتِ حق نہ ہونے کی وجہ سے جزا شمار نہیں کیا جاتا، اور بہر حال عتہ بلوغ کے بعد تو وہ تمام احکام میں عقل کے ساتھ بچپنے کے مثل ہے یہاں تک کہ عتہ قول و فعل کی صحت کو نہیں روکے گا لیکن عتہ ذمہ داری کو روکتا ہے، اور بہر حال ان اموال کا ضمان جن کو ہلاک کر دیا جائے تو یہ ذمہ داری نہیں ہے اس لئے کہ یہ ضمان نقصان کی تلافی کے لئے مشروع ہوا ہے اور اس کا صبیؔ معذور ہونا یا معتوہ ہونا عصمتِ محل کے منافی نہیں ہے اور اس سے خطاب اٹھا دیا جائے گا جیسے بچہ سے اٹھا دیا جاتا ہے اور اس کے اوپر ولایت ہوگی اور وہ اپنے غیر کا ولی نہ ہوگا اور جنون اور کمسنی جدا ہو جاتے ہیں اس بارے میں کہ یہ عارض (جنون) غیر محدود ہے، پس کہا گیا ہے کہ جب مجنون کی بیوی مسلمان ہو جائے تو اس کے ماں باپ پر اسلام پیش کیا جائے گا اور (عرض کو) مؤخر نہیں کیا جائے گا اور صبا محدود ہے تو اسکی (عرض) میں تاخیر واجب ہوگی اور بہر حال صبیؔ عاقل اور معتوہ پس یہ دونوں جدا نہیں ہوتے۔

سبق نمبر ۸۵

اس سبق میں تین عوارض کا بیان ہے، نسیان، نیند، اغماء، نسیان (بھول) یہ ہے کہ بغیر کسی آفت و بیماری کے بعض چیزوں سے جاہل اور بے خبر ہو جانا حالانکہ بہت سی چیزوں کا علم رکھتا ہے۔ اور بھول حقوق اللہ کے وجوب کو نہیں روکتی لہذا نماز روزہ، عبادتیں بھول جانے سے ساقط نہ ہوں گی بلکہ ان کی قضا لازم ہوگی، لیکن جن طاعتوں میں نسیان کا غلبہ ہو ان میں نسیان معاف ہے جیسے روزہ میں اور ذبح کے وقت بسم اللہ کہنے میں اور قعدۂ اولی میں سلام ناسی میں چنانچہ روزہ میں طبعی طور پر کھانے پینے کی طرف میلان ہوتا رہتا ہے جس کے نتیجہ میں بسا اوقات روزہ کو بھول جاتا ہے لہذا اس کے حق میں بھول معاف ہے نیز بسا اوقات بوقتِ ذبح آدمی پر ایسی ہیبت طاری ہوتی ہے جس سے وہ تسمیہ بھول جاتا ہے اور قعدۂ اولیٰ قعدۂ اخیرہ کے مشابہ ہے اس اشتباہ کی وجہ سے مصلی اکثر بھول کر سلام پھیر دیتا ہے اس لئے اس موقع پر سلام معاف ہے جب تک کہ وہ دوسرا کلام وغیرہ نہ کرے تو نماز فاسد نہ ہوگی۔ لیکن بھول کر نماز میں کلام غالب نہیں کیونکہ ہیئتِ نماز یاد دلانے والی ہے اس لئے کلام معاف نہ ہوگا اور نماز فاسد ہو جائے گی۔ لیکن حقوق العباد میں نسیان عذر شمار نہیں کیا جاتا لہذا اگر بھول کر کسی کا مال ضائع کر دیا تو اس پر ضمان واجب ہوگا۔

۲۔ نیند وہ طبعی کسل اور سستی ہے جو انسان میں تھکن اور تعب کیوجہ سے غیر اختیاری طور پر پیدا ہوتی ہے جو انسان کے اختیار کو ختم کر دیتی ہے نیند کی وجہ سے خطاب ادا مؤخر ہو گا لیکن واجب ساقط نہ ہو گا اور سونے والے کی عبارات بالکل باطل اور لغو ہونگی لہذا نائم کی طلاق اور عتاق اور سلام اور ردت سب غیر معتبر ہیں اور اگر وہ نماز میں قرات کرے اور کلام کرے اس سے کوئی حکم متعلق نہ ہوگا اور اسی طرح نیند کیحالت میں نماز میں قہقہہ لگانے سے وضو نہ ٹوٹے گی اور نہ اس کی نماز فاسد ہوگی لیکن مفتی بہ قول کے مطابق نماز فاسد ہو جائے گی ۔ ۳۔ اغماء یعنی غشی اور بے ہوشی یہ ایک قسم کا مرض ہے جس سے قوائے انسانی کمزور اور بے حس ہو جاتے ہیں لیکن عقل زائل نہیں ہوتی بخلاف جنون کے کہ اس سے عقل زائل ہو جاتی ہے اور یہ بے ہوشی نیند کے حکم میں ہے اس لئے حالتِ بے ہوشی کے سب کلام باطل ہیں بلکہ یہ نیند سے اور بڑھ کر ہے یعنی اختیار زائل ہونے میں بے ہوشی نیند سے بھی بڑھی ہوئی ہے اس لئے اغماء ہر حالت میں ناقضِ وضو ہے خواہ کروٹ پر لیٹا ہو یا ٹیک لگا کر خواہ کھڑا ہو یا بیٹھا ہو رکوع میں ہو یا سجدے میں بہر صورت ناقضِ وضو ہے اور نیند صرف لیٹنے اور ٹیک لگانے کی صورت میں ناقض ہے قیام، قعود، اور رکوع، سجود میں ناقض نہیں ہے ۔

البتہ بے ہوشی کبھی دیر تک ممتد ہو جاتی ہے اگرچہ ممتد نہ ہونا ہی اس میں زیادہ غالب ہے ، بہر حال اگر ممتد نہ ہو تو اغماء نیند کے حکم میں ہے ورنہ جنون کے پس اگر ایک دن رات سے تجاوز کر جائے تو نماز کا وجوبِ ادا اس سے ساقط ہو جائے گا البتہ امام محمدؒ کے نزدیک ایک دن رات سے زائد ہونا نماز کے اعتبار سے ہے اور شیخین کے نزدیک گھنٹوں کے حساب سے ہے ۔

لیکن روزے کے سلسلہ میں مہینہ بھر بے ہوشی کا امتداد بالکل شاذ و نادر ہے اس لئے روزہ ساقط ہونے میں اس کا کوئی اعتبار نہیں لہذا اگر کوئی پورا مہینہ بھی بے ہوش رہے اور مہینہ ختم ہونے کے بعد ہوش آیا تو اس پر روزے قضاء کرنا واجب ہے ۔ خلاصۂ کلام اغماء کا امتداد فقط نماز کے حق میں معتبر ہے، اسکے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں

وَاَمَّا النِّسْيَان فلاينا في الوجوب في حق الله تعالىٰ لكنه اذا كان غالبًا يلازم الطاعة مثل النّسيان في الصّوم والتسمية في الذبيحة جُعِل من اسباب العفو لانه من جهة صاحب الحق اعترض بخلاف حقوق العباد وعلىٰ هذا قلنا انّ سَلَامَ الناسى لما كان غالبًا لم يقطع الصلوٰة بخلاف الكلام لانّ هيأةَ المصلى مذكِّرةٌ له فلا يغلب الكلام ناسيًا واما النوم فعجزٌ عن استعمال القدرة ينافي الاختيار فاوجبَ تاخير الخطاب للاداء وبطلت عباراته اصلاً في الطلاق والعتاق والاسلام والردّة ولم يتعلق بقراءته وكلامه في الصّلوٰة حكم وكذا اذا قهقه في صلوته هو الصحيح والاغماء مثل النوم في فوتِ الاختيار وفوتِ استعمَال القدرة حتى منع صحة العبارات

وهواَشدُّ منه لاَنَّ النوم فترة اصلية وهذا عارضٌ ينافي القوة اَصلاً ولهذا كان حدثًا في كل الاحوال ومَنعَ البناءَ واعتبرامتدادُه في حق الصلوٰة خاصّةً

ترجمہ بہرحال نسیان (بھول) اللہ کا حق واجب ہونے کے منافی نہیں ہے لیکن جن طاعتوں میں نسیان ایسا غالب ہو جو (عموماً) طاعت کے ساتھ رہے جیسے روزہ میں بھول اور ذبیحہ میں تسمیہ میں بھول ان میں نسیان عفو کے اسباب میں سے قرار دیا گیا ہے اس لئے کہ نسیان صاحب حق (اللہ تعالیٰ) کی جانب سے عارض ہوا ہے بخلاف حقوق العباد کے اور اسی بنا پر ہم نے کہا کہ ناسی کا سلام (قعدۂ اولیٰ میں) جبکہ غالب ہے نماز کو ختم نہیں کرے گا بخلاف کلام کے اس لئے کہ نمازی کی ہیئت نمازی کو یاد دلانے والی ہے تو (نماز میں) بھول کر کلام غالب نہیں ہے، اور بہرحال نیند پس یہ قدرت کے استعمال سے ایسی عاجزی ہے جو اختیار کے منافی ہے تو نیند اس خطاب کی تاخیر کو واجب کرے گی جو ادا کے لئے وارد ہوا ہے اور طلاق وعتاق اور اسلام و ردّت کے اندر نائم کی عبارات بالکل باطل ہو جائیں گی۔ نماز میں اس کی قراءت و کلام سے کوئی حکم متعلق نہ ہوگا اور ایسے ہی جبکہ اس نے اپنی نماز میں قہقہہ لگایا یہی صحیح ہے اور اغماء اختیار کے فوت ہونے اور قدرت کے استعمال کے فوت ہونے میں نیند کے مثل ہے یہاں تک کہ اغماء عبارات کی صحت کو مانع ہے اور اغماء نیند سے بڑھ کر ہے اس لئے کہ نیند ایک اصلی (طبعی) کسل وسستی ہے اور اغماء ایک ایسا عارض ہے جو بالکل قوت کے منافی ہے اس وجہ سے اغماء تمام احوال میں حدث ہے اور اغماء بناء کے لئے مانع ہے اور اغماء کا امتداد خصوصیت سے نماز کے حق میں معتبر ہے۔

تشریح ۱ نسیان کی تعریف واضح ہے ۲ جُعِلَ من اسبابِ العفو، لکن کی خبر ہے ۳ لانہ من جہتہ الخ اعتراض کا متعلق مقدم ہے ۴ نیند کی تعریف واضح ہے، اس کی تعریف بایں الفاظ کی جاتی ہے "ھو فترۃٌ طبعیۃٌ تحدثُ فی الانسانِ بلا اختیارٍ منہ تمنعُ الحواسَ الظاہرۃَ والباطنۃَ عن العملِ مع سلامتہا واستعمالِ العقلِ مع قیامہ"۔ فاوجب الخ عاجزی کا نتیجہ ہے ۵ مصنفؒ نے نماز میں نیند میں قہقہہ لگانے کی صورت میں نماز کے فاسد نہ ہونے کو اور حدث نہ ہونے کو صحیح کہا ہے لیکن بربنائے احتیاط متاخرین کا مختار نماز کا فساد ہے دبہ یفتیٰ۔

سبق نمبر ۸۶ عوارض سماویہ میں سے ایک عارض رقیّت (غلامی) ہے جو ایک حکمی عاجزی ہے یعنی بحکم شرع غلام عاجز و مجبور ہے کسی قسم کے تصرفات کا مالک نہیں ہے اگر چہ وہ بظاہر آزاد سے زیادہ لحیم وشحیم ہو اور غلامی حقیقت میں کفر کی سزا ہے یعنی کفار نے اللہ تعالیٰ کی عبادت اور غلامی کو باعثِ ننگ و عار سمجھا تو اس کی پاداش میں اللہ تعالیٰ نے ان کو اپنے غلاموں (مسلمانوں) کا غلام بنا دیا۔ بہرحال غلامی کی لعنت ابتدائی حالت میں صرف کفار کی گردن پر پڑتی ہے اس کے بعد جا ہے وہ راہِ اسلام قبول

کرے تب بھی اس پر اور اس کی اولاد پر باقی رہتی ہے اور جب تک آزاد نہ کر دیا جائے اس وقت تک غلامی کا سلسلہ اس سے جدا نہیں ہوتا جیسے خراج ابتداءً صرف کفار پر ثابت ہوتا ہے اس کے بعد اگر خراجی زمین کو مسلمان بھی خریدے تب بھی خراج علی حالہٖ باقی رہتا ہے اور اس میں کوئی تغیر نہیں آتا بالفاظِ دیگر رقیت حالتِ بقا ریں ایک حکمی امر ہو گی یعنی جزاء کے معنیٰ کی رعایت کئے بغیر شریعت کے دوسرے احکام کی طرح یہ بھی محض ایک شرعی حکم کے طور پر جاری رہتی ہے اس غلامی کے سبب سے آدمی ملکیت اور حقارت کا نشانہ بنا رہتا ہے۔

اور یہ ایک ایسا وصف ہے جس میں تجزی نہیں ہو سکتی یعنی ثبوت اور زوال کسی حالت میں اس کے اندر تجزیہ اور تقسیم نہیں ہو سکتی ہے کیونکہ رقیت حق اللہ ہے اور حق اللہ میں تجزی نہیں ہوتی اس لئے غلام کے بعض حصہ کو آزاد اور بعض کو غلام کہنا صحیح نہ ہوگا بخلاف ملک کے جو اس پر مرتب ہوتی ہے کیونکہ یہ حق العبد ہے اس لئے ثبوت اور زوال دونوں حالتوں میں ملک تجزی کو قبول کر سکتی ہے لہٰذا اگر کوئی شخص اپنے غلام کو بیک وقت دو شخص کے ہاتھ فروخت کر دے تو بالاجماع یہ بیع جائز ہو گی اسی طرح اگر اپنے غلام کا نصف فروخت کرے تو دوسرا نصف بالاجماع اس کی ملکیت میں باقی رہے گا، اور ملک رقیت سے عام ہے کیونکہ انسان کے علاوہ دوسری اشیاء میں بھی ملکیت ثابت ہوتی ہے لیکن غلام ہونا انسان کے لئے خاص ہے جس طرح رقیت غیر متجزی ہے اسی طرح اس کی ضد یعنی آزادی بھی تجزی قبول نہیں کرتی (آزادی اس قوت اور اختیار شرعی کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ انسان مالک بننے اور شہادت و قضاء وغیرہ کی ولایت کا اہل ہو جاتا ہے) رقیت کے غیر متجزی ہونے پر مصنفؒ نے جامع کبیر کا ایک جزئیہ پیش فرمایا ہے کہ اگر کوئی مجہول النسب شخص یہ اقرار کرے کہ میرا نصف حصہ فلاں شخص کا غلام ہے تو اگرچہ مقرلہٗ کے لئے تو ملکیت نصف میں ثابت ہو گی لیکن مُقِر کو شہادت اور جملہ احکام میں عبد کامل شمار کیا جائے گا یعنی رقیت غیر متجزی ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک اعتاق بھی غیر متجزی ہے کیونکہ اعتاق کہتے ہیں عتق ثابت کرنے کو تو عتق اعتاق ہی کا اثر اور نتیجہ ہے اور جب عتق یعنی اثر میں تجزی نہیں تو مؤثر یعنی اعتاق کے اندر بھی تجزی نہ ہونی چاہیئے۔

حضرت امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اعتاق کی حقیقت ازالۂ ملک ہے اور ملک تجزی کو قبول کرتی ہے تو لامحالہ ازالۂ ملک بھی تجزی کو قبول کرے گا اعتاق رقیت ساقط کرنے یا آزادی ثابت کرنے کا نام نہیں ہے کیونکہ آزاد کرنے سے خالص اپنے حق میں تصرف کرنے کا مالک ہے اور آقا کا حق صرف غلام کی ملکیت میں ہے جو قابلِ تجزی ہے غلامی یا آزادی میں کسی قسم کے تصرف کا اسے کوئی اختیار نہیں ہے کیونکہ یہ تو حق اللہ ہے، یہ دوسری بات ہے کہ ازالۂ ملک کے نتیجہ میں رقیت زائل ہو جاتی ہے اور زوال رقیت کے توسط بالآخر عتق ثابت ہو جاتا ہے جیسے اپنے قرابتدار کو خریدنا بواسطۂ ملک اعتاق شمار ہوتا ہے۔

بہر حال ازالہ حقِ عبد ہونے کی وجہ سے متجزّی ہے لیکن پوری ملک کے ازالہ سے ثابت ہونے

والاحکم یعنی عتق متجزی ہے کیونکہ وہ حق اللہ ہے تو جب آقا اپنی پوری ملک کو ہٹائے گا تو عتق ثابت ہوگا ورنہ اگر بعض ملک کو ساقط کیا تو پوری علت نہیں پائی گئی تو تکمیلِ علت کے بغیر معلول کا ثبوت موقوف رہے گا جیسے اعضاء وضو کا دھونا تجزی کو قبول کرتا ہے لیکن اباحتِ صلوٰۃ کے حق میں یہ غیر متجزی ہے، اور جیسے طلاق کے اعداد میں تجزّی ہے لیکن حرمتِ غلیظہ میں تجزّی نہیں ہے۔ یہی حال اعتاق میں ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ صاحبین کے نزدیک اعتاق کا مقصدِ اصلی اثباتِ عتق ہے اور ازالۂ ملک ضمناً ہے اور امام صاحبؒ کے نزدیک ازالۂ ملک حقیقۃً وقصداً ہے اور اثباتِ عتق ضمناً ہے۔ پھر چونکہ رقیق خود مملوک ہے تو وہ کسی مال کا مالک بننے کی اہلیت نہیں رکھے گا لہٰذا بیک وقت وہ مالک بھی ہو اور مملوک بھی ایسا نہ ہوگا، کیونکہ مالک ہونا قدرت کی نشانی ہے اور مملوک ہونا عجز و بے اختیاری کی علامت ہے لہٰذا غلام اور مکاتب تسرّی کے مالک نہ ہوں گے یعنی ایسی باندی اپنے پاس نہیں رکھ سکتے جسے خاص طور پر مجامعت اور وطی کے لئے گھر میں رکھی جائے۔ اور نہ ان دونوں سے اسلام کا فریضۂ حج ادا کرنا صحیح ہوگا اور اگر ادا کرلیں تو یہ اُن کا حج نفل ہوگا کیونکہ نماز اور روزہ کی ادائیگی کے علاوہ آقا ان کے ہر قسم کے منافع بدنی و مالی کا مالک ہے اس لئے بذاتِ خود ان کو ادا حج کی قدرت نہیں ہے۔
اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

واما الرِّقُّ فهو عجزٌ حكميٌّ شرع جزاءً في الاصل لكنه في حالة البقاء صار من الامور الحكمية به يصير المرء عُرضةً للتملك والابتذال وهو وصفٌ لا يحتمل التجزّي فقد قال محمدٌ رحـ في الجامع في مجهول النسب اذا اقرّ انّ نصفه عبدُ فلانٍ انه يجعل عبداً في شهاداته وفي جميع احكامه وكذلك العتق الذي هو ضدّه وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالىٰ الاعتاق لا يتجزّء لما لم يتجزّأ انفعاله وهو العتق وقال ابو حنيفة رحـ الاعتاق ازالةُ الملك متجزّئ تعلق بسقوط كلّه عن المحل حكم لا يتجزّأ وهو العتق فاذا اسقط بعضه فقد وجد شطرُ العلة فيتوقف العتقُ الى تكميلها وصار ذلك كغسل اعضاء الوضوء لاباحة اداء الصلوٰة وكاعداد الطلاق للتحريم وهذا الرّقّ ينافي مالكيّة المال لقيام المملوكيّة مالاً حتى لا يملك العبد والمكاتب التسرّي ولا تصح منهما حجة الاسلام لعدم اصل القدرة وهي المنافع البدنية لانها للمولى الا فيما استثني عليه من القرب البدنية

ترجمہ اور بہرحال رقیت پس وہ حکمی عاجزی ہے جو اصل میں بطور سزا کے مشروع ہوئی ہے۔ لیکن رقیت حالتِ بقاء میں حکمی امور میں سے ہوگئی اس کی وجہ سے آدمی تملک اور ذلت کا نشانہ بنجاتا ہے اور رقیت ایسا وصف ہے جو تجزی کا احتمال نہیں رکھتا پس محمد رحـ نے جامع کبیر

میں فرمایا ہے مجہول النسب کے بارے میں جبکہ وہ اقرار کرے کہ اس کا نصف حصہ فلاں کا غلام ہے کہ اس کو اس کی شہادت اور جملہ احکام میں غلام کامل شمار کیا جائے گا اور ایسے ہی وہ عتق جو رق کی ضد ہے ور صاحبینؒ نے فرمایا کہ اعتاق غیر متجزی ہے اس وجہ سے کہ اس کا اثر (عتق) غیر متجزی ہے اور ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ اعتاق ملک متجزی کا ازالہ ہے محل (مملوک) سے پوری ملک کے سقوط سے ایسا حکم متعلق ہوتا ہے جو غیر متجزی ہے اور عتق ہے پس جب ملک کا کچھ حصہ ساقط ہوا پس علت کا نصف حصہ پا یا گیا ہے پس عتق موقوف رہے گا علت کی تکمیل پر اور اسقاطِ ملک ایسا ہو گیا جیسے اعضاءِ وضوء کا غسل (علت ہے) نماز کی ادائیگی کی اباحت کے لئے اور جیسے طلاق کے اعداد (علت ہیں) تحریم کے لئے اور یہ رقیت مال کی مالکیت کے منافی ہے مال ہونے کی حیثیت سے مملوکیت کے قائم مقام ہونے کی وجہ سے یہاں تک کہ غلام اور مکاتب تسری کے مالک نہ ہوں گے اور ان دونوں کی جانب سے اسلام کا فریضۂ حج صحیح نہ ہوگا اصلی قدرت کے نہ ہونے کی وجہ سے اور قدرت وہ منافع بدنیہ ہیں اس لئے کہ منافع آقا کے لئے ہیں مگر عباداتِ بدنیہ میں سے جن کا استثناء کر دیا گیا ہے ۔

سبق نمبر ۸۷

البتہ رقیت غیر مال کی مالکیت کے منافی نہیں ہے جیسے عقدِ نکاح اور اپنے دم اور اپنی حیات کی ملکیت کہ غلام ہونے کے باوجود وہ نکاح کا مالک ہے کیونکہ اپنی شرمگاہ کی فطری خواہش کا پورا کرنا شرعاً فرض ہے اور اس غرض کے لئے غلام کو باندی رکھنے کی اجازت نہیں ہے تو نکاح کی صورت متعین ہوگئی البتہ غلام کا عقدِ نکاح آقا کی اجازت پر موقوف ہے کیونکہ مہر کا وجوب اس کی قیمت سے وابستہ ہے ممکن ہے کہ ادائیگی مہر کے لئے اس کو بیچنے کی نوبت آجائے جس میں سراسر مولیٰ کا نقصان ہے اس لئے آقا کی رضامندی ضروری ہے ۔ اسی طرح غلام اپنے خون کا مالک خود ہے کیونکہ بحیثیتِ انسان وہ بھی زندہ رہنے کا حق رکھتا ہے اور اپنے خون کے تحفظ کے بغیر زندہ رہنا ممکن نہیں اسی بناء پر غلام کا مالک بھی اس کی جان تلف کرنیکا حق نہیں رکھتا اور اگر غلام کسی کے قتل کا اقرار کرے جو موجب قصاص ہو صحیح ہے اس لئے کہ وہ اپنے خون کے معاملہ میں آزاد آدمی کے مشابہ ہے ۔

بہر حال غلام بھی آزاد کے مثل بقاء کا حق رکھتا ہے اور بقاء اس وقت حاصل ہو سکتی ہے جبکہ غلام کو اپنے خون اور اپنی حیات کے تحفظ کا وہی حق دیا جائے جو آزاد کو ملتا ہے لہٰذا دیا گیا ، ہاں رقیت ان کمالات کے حاصل ہونے کے منافی ہے جن کو شرف و اعزاز کی اہلیت میں دخل ہو یعنی دنیاوی شرافت جو انسانوں کو دنیا میں حاصل ہوتی ہے ، ورنہ اخروی شرافت کا مدار صرف تقویٰ پر ہے اور دنیوی شرافت و بزرگی سے مراد یہ ہیں ۱ ذمہ ۲ ولایت ۳ حلت ، یعنی غلام کا ذمہ ناقص ہے دوسرے کا دَین واجب ہونے کے قابل نہیں ہے جب تک کہ وہ آزاد یا مکاتب نہ ہو جائے یا ذمۂ ناقص کی جانب غلام کی مالیت اور اس کی کمائی نہ ملا دیجائے ۔ اور غلام کو کسی پر نکاح وغیرہ کرنے کی ولایت حاصل نہ ہوگی اسی طرح غلام کے لئے اتنی بیویاں رکھنا حلال نہیں جتنی آزاد کے لئے حلال ہیں

بلکہ صرف دو بیویاں غلام کے لئے جائز ہیں اسی بنیاد پر باندی کی صرف دو طلاق ہونگی خواہ اس کا شوہر آزاد ہو یا غلام ہو اور باندی کی عدت آدھی ہوگی یعنی دو حیض اور آزاد عورت کی تین حیض اور قسم (باری) میں بھی منکوحہ باندی کا حق آزاد عورت کا نصف ہوگا اور غلام کی قیمت بھی آزاد سے کم ہوگی لہذا اگر کوئی آزاد آدمی خطاءً قتل کردے تو دس ہزار درہم دیت ہے اور غلام کی صورت میں اسکی قیمت واجب ہوگی اور اگر غلام کی قیمت اتفاق سے بیس ہزار درہم ہو تو آزاد کی دیت سے دس درہم کم قیمت واجب ہوگی تاکہ آزادی کی شرافت ظاہر ہو ۔

وجہ اس کی یہ ہے کہ آزاد شخص کو دو اختیار حاصل ہوتے ہیں ۱ حقِ تصرف اور قبضہ کا حق ۲ حقِ ملک، اور غلام کو صرف اول حق حاصل ہوتا ہے ثانی نہیں لہذا اس کے خون کا بدل آزاد کی دیت سے کم کردینا ضروری ہوگا جیسے اسی بنیاد پر عورت کی دیت آدھی واجب ہوتی ہے کیونکہ عورت کو مال کے اندر تو حق تصرف اور ملک سب حاصل ہے ۔ لیکن بعض وہ چیزیں جو مال نہیں جیسے ملک متعہ نکاح کے اندر وہ عورت کے لئے ثابت نہیں کیونکہ اس کا ثبوت ذکورت پر موقوف ہے تو غلام اس کا اہل ہے لیکن عورت اس کی اہل نہیں ہے اور یہ بات جو ہم نے کہی ہے کہ غلام کو حق تصرف اور قبضہ کا استحقاق حاصل ہے یہ ہمارے اصول پر مبنی ہے اس لئے کہ ہمارے نزدیک ماذون اپنے لئے تصرف کرتا ہے اور تصرف اور قبضہ کے بارے میں اصالۃً حکم کا ثبوت غلام ہی کے لئے ہوتا ہے اور اصلی چیز قبضہ اور تصرف کا حق ہے کیونکہ ضرورتِ انسانی قبضہ اور تصرف سے پوری ہوجاتی ہے اور ملک زوائد میں سے شمار کی جاتی ہے تو مقصود اصلی تصرف اور قبضہ ہے اور یہی ملک تک رسائی کا ذریعہ ہے ۔

بہرحال غلام تصرف اور قبضہ میں اصل ہے البتہ ملک میں اپنے آقا کا وکیل ہے یعنی ملک میں آقا اس کا قائم مقام ہے لہذا جب یہ تصرف کرے گا تو ملکیت آقا کے لئے ثابت ہوگی تو تصرف اور قبضہ غلام کا اور ملکیت آقا کی والمولیٰ یخلفہ فیما ہو الخ سے یہی مراد ہے ، تو ہم اس غلام کو ملک کے حکم میں اور بقاءِ اذنِ تجارت کے حکم میں وکیل کا درجہ دیتے ہیں آقا کے مرض الموت کے مسائل میں اور ماذون کے اکثر مسائل میں اور پھر اسی اصول کو سامنے رکھتے ہوئے جزئیات متفرع کرتے ہیں ۔

لہذا جب غلام نے کوئی چیز خریدی تو اگرچہ غلام کو حقِ تصرف حاصل ہوا ہے لیکن ملکیت آقا کے لئے ثابت ہوگی کیونکہ غلام مالک بننے کا اہل نہیں ہے تو غلام ملک کے بارے میں وکیل کے مثل ہے ، بہرحال یہاں غلام پر وکیل کے احکام نافذ ہوں گے لہذا اگر چاہے تو اس پر حجر عائد کرسکتا ہے جس میں اس کی رضامندی کی کوئی ضرورت نہ ہوگی جیسے مؤکل وکیل کی رضامندی کے بغیر وکیل کو معزول کرسکتا ہے ۔

اسی طرح اگر غلام ماذون نے آقا کے مرض الموت میں غبنِ فاحش یا غبنِ یسیر کے ساتھ بیع و شراء کی تو اگر آقا پر قرض ہو تو ماذون کا تصرف بالکل صحیح نہ ہوگا اور اگر قرض نہ ہو تو فقط تہائی میں اس کا تصرف نافذ ہوگا کیونکہ یہ آقا کا وکیل ہے اور اگر آقا خود یہ کام انجام دیتا تو بھی یہی حکم ہوتا لہذا اب بھی وہی حکم ہوگا ۔ **ماذون کی مثال**، آقا نے اپنے غلام کو ماذون کیا اور اس ماذون نے اپنے غلام کو ماذون کیا

پھر آقا نے اول پر حجر عائد کر دیا تو ماذون ثانی محجور نہ ہوگا کیونکہ اگر مؤکل نے کسی کو وکیل بنایا اور اس کو اختیار دیدیا کہ تو وکیل بنا سکتا ہے لہذا وکیل نے دوسرا وکیل بنالیا پھر مؤکل نے اول کو معزول کر دیا تو ثانی معزول نہ ہوگا۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں ۔

وَالرِّقُّ لا ینافی مالکیۃ غیر المال وھو النکاح والدم والحیٰوۃ وینافی کمالَ الحال فی اھلیۃ الکرامات الموضوعۃ للبشر فی الدُّنیا مثل الذمۃ والولایۃ والحل حتی اَنَّ ذِمَّتَہٗ ضَعُفَت برقہٖ فلم تحتمل الدین بنفسھا وضُمَّتْ الیھا مالیَّۃُ الرَّقَبَۃِ والکسب وکذلک الحل ینتصَّف بالرقِّ حتی انہ ینکح العبد امرأتین وتطلق الامۃ ثنتین وتَنصَّفُ العِدَّۃ والقسم والحدُّ وانتقصت قیمۃ نفسہ لانہ اھلٌ للتصرُّفِ فی المال واستحقا ق الیدِ علیہ دون ملکہ فَوَجَبَ نقصانُ بدل دمہ عن الدِّیۃِ بالانوثۃ لعدم اَحَدِھِمَا وھذا عندنا ان الماذون یتصرف لنفسہ ویجب لہ الحکم الاصلی للتصرف وھو الید والمولی یخلفہ فیما ھو من الزوائد وھو الملک المشروع للتوصّل الی الید ولھذا جعلنا العبد فی حکم الملک وفی حکم بقاء الاذن کالتوکیل فی مسائل مرض المولیٰ وفی عامۃ مسائل الماذون

ترجمہ اور رقیت غیر مال کی مالکیت کے منافی نہیں ہے اور وہ نکاح اور خون اور حیات ہے اور منافی ہے حالت کے اس کمال کے جو کرامات کی اہلیت کے سلسلہ میں ہوتا ہے وہ کرامات جو انسان کے لئے دنیا میں موضوع ہیں جیسے ذمہ اور ولایت اور حلت یہاں تک کہ رقیق کا ذمہ ضعیف ہے اس کے رقیق ہونے کی وجہ سے پس وہ ذمہ بذات خود دین کا متحمل نہیں ہوگا اور ملا دیا جائیگا اس ذمہ کی جانب مالیت رقبہ اور کسب کو اور ایسے ہی رقیت کی وجہ سے حلت آدھی ہو جاتی ہے یہاں تک کہ غلام دو عورتوں سے نکاح کریگا اور باندی کو دو طلاق دیجائیگی اور عدت آدھی ہو جائیگی اور باری آدھی ہو جائیگی اور حد آدھی ہو جائیگی اور غلام کے نفس کی قیمت گھٹ جائیگی اس لئے کہ غلام اہل ہے مال میں تصرف کا اور مال پر قبضہ کے استحقاق کا نہ کہ مال کے مالک ہونے کا تو واجب ہے اس کے خون کے بدل کا گھٹنا آزاد کی دیت سے مالکیت کی دو قسموں میں سے ایک کے اندر نقصان کیوجہ سے جیسے انوثت کیوجہ سے دیت آدھی ہو جاتی ہے ان دونوں میں سے ایک کے نہ ہونیکی وجہ سے اور یہ ہمارے نزدیک ہے اسلئے کہ ماذون تصرف کرتا ہے اپنے نفس کے لئے اور تصرف کا حکم اصلی اور وہ قبضہ ہے غلام ہی کے لئے ثابت ہوتا ہے اور آقا اس کا خلیفہ ہے (یعنی قائم مقام ہے) اس چیز کے حکم میں جو زوائد میں سے ہے اور وہ ملک ہے جو مشروع ہے قبضہ تک رسائی کے لئے اور اسی وجہ سے قرار دیا ہم نے غلام کو ملک کے حکم میں اور بقاء اذن کے حکم میں مثل وکیل کے آقا کے مرض الموت کے مسائل میں اور ماذون کے اکثر مسائل میں ۔

سبق نمبر ۸۸

اور رقیّت کی وجہ سے عصمتِ دم پر کوئی فرق نہیں پڑتا بلکہ غلام کا خون بھی ایسا ہی معصوم ہے جیسے آزاد کا خون معصوم ہے کیونکہ جس عصمت سے تعرض کرنے پر گناہ لازم ہوتا ہے وہ ایمان کے سبب سے پیدا ہوتی ہے یعنی مؤمن شخص کا قاتل ہی مستحقِ گناہ ہے جس کے نتیجہ میں قاتل پر کفارہ واجب ہے اور عصمت سے تعرض کرنے پر قیمت (ضمان) لازم ہوتی ہے وہ دارالاسلام میں ہونے سے لازم ہوتی ہے **خلاصۂ کلام** عصمتِ موثمہ ایمان سے اور عصمتِ مقوّمہ دارالاسلام سے حاصل ہوتی ہے اور ایمان اور دارالاسلام کا باشندہ ہونے میں غلام مثل آزاد کے ہے، اسی وجہ سے رقیت کی وجہ سے عصمت میں کوئی خلل پیدا نہ ہوگا البتہ مقدارِ قیمت میں رقیت کا اثر ظاہر ہوگا یعنی غلام ہونے کا اثر اس کی قیمت کم کرنے میں نمایاں ہوگا، چنانچہ اگر مقتول غلام کی قیمت دس ہزار درہم ہو جائے یا اس سے زیادہ تو صرف ۹۹۹۰ درہم واجب ہونگی تاکہ غلام کا مرتبہ آزاد کے مرتبہ سے گھٹا ہوا رہے۔

اور جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ غلام عصمت میں آزاد کے مثل ہے یہی وجہ ہے کہ غلام کے بدلہ میں قتلِ عمد میں آزاد کو قصاص میں قتل کیا جائیگا جیسے عورت کے بدلہ مرد کو قتل کیا جاتا ہے۔ بہرحال رقیت عصمت میں مؤثر نہیں ہے لیکن غلام اپنے منافع بدنیہ کا مالک نہیں صرف ان عبادات میں شریعت نے مالک بنا دیا ہے جن کا شریعت نے استثناء کر دیا ہے جیسے نماز، روزہ وغیرہ اسی وجہ سے حج کے اندر بھی غلام اپنے منافع بدنیہ کا مالک نہیں ہوا تھا اس لئے کہ یہاں منجانب شریعت استثناء نہیں ہے۔ اسی وجہ سے آقا کی اجازت کے بغیر نفیرِ عام سے پہلے غلام کو جہاد میں شرکت کرنے کی اجازت نہ ہوگی البتہ اگر آقا نے اجازت دیدی تو نقصان کی تلافی ہو جائیگی اور اب اس کے لئے جہاد میں شرکت جائز ہوگی اور اب یہ غلام ماذون ہوگیا (یعنی ماذون لہ فی الجہاد لا فی التجارۃ)

بہرحال غلام کی رقیت اہلیتِ جہاد میں نقصان پیدا کرتی ہے یہی وجہ ہے کہ غلام کے لئے مالِ غنیمت میں سے مکمل حصہ نہیں لگایا جاسکتا خواہ وہ آقا کی اجازت سے جہاد کرے یا بغیر اجازتِ مولیٰ کے کرے بہرحال اس کو کامل حصہ نہیں دیا جاسکتا البتہ امام جو کچھ مناسب سمجھے کھانے پینے اور دل لبھانے کی چیز اس کو دے سکتا ہے جس کو عطیہ اور رضخ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ یہاں تک ذمہ اور حلت کا بیان پورا ہوا ولایت کا بیان امورِ ثلثہ مذکورہ میں سے باقی رہ گیا یہاں اس کا بیان کیا جاتا ہے کہ غلام سے ہر قسم کی ولایت منقطع ہے کیونکہ اسے اپنے نفس پر ولایت حاصل نہیں تو دوسروں پر اُسے کیسے ولایت حاصل ہو جائیگی لہذا نہ وہ کسی کا نکاح کر سکے گا اور نہ قاضی بن سکے گا اور نہ گواہ بن سکے گا۔

سوال: غلام ماذون فی الجہاد مشرک کو امان دے سکتا ہے اور یہ بھی ولایت ہے حالانکہ اس سے تمام ولایات منقطع ہیں تو اس کا امان کیسے صحیح ہوگا؟

جواب: آقا نے جب غلام کو جہاد میں شرکت کی اجازت دیدی تو وہ بھی مال کا شریک بن گیا اگرچہ

پورا حصہ نہ ہو رضخ وعطیہ ہو مگر ہے تو فی الجملہ مالِ غنیمت میں شرکت اب وہ امان دیکر براہ راست اپنے حق میں تصرف کر رہا ہے پھر دوسروں کے حق میں اس کا اثر ضمناً پڑتا ہے لہٰذا یہ باب ولایت میں سے شمار نہ ہوگا اور یہ بالکل ایسا ہے جیسے اگر غلام ہلالِ رمضان کی شہادت دے تو اس کی شہادت صحیح ہے اگرچہ وہ اہل ولایت میں سے نہیں ہے بلکہ اس کی وجہ بھی یہ ہے کہ اولاً غلام نے روزہ کو اپنے اوپر واجب کیا ہے پھر ضمناً وتبعاً اس کا حکم غیر کی جانب متعدی ہوگا۔ اور جو غلام کا فعل اولاً غلام کو متاثر کرے پھر ضمناً آقا کی ملکیت ضائع کرے تو وہاں غلام کا فعل معتبر ہوگا لہٰذا اگر غلامِ ماذون حدود اور قصاص کا اقرار کرے تو اس کا اقرار صحیح ہے۔

اسی طرح چوری کے بارے میں اقرار کرے خواہ مالِ مسروق ہلاک ہو چکا ہو یا موجود ہو بہرصورت اس کا اقرار صحیح ہوگا البتہ اگر مالِ مسروق ہلاک شدہ ہو تو صرف ہاتھ کٹیگا ضمان واجب نہ ہوگا کیونکہ قطعِ ید اور ضمان دونوں سزائیں ایک ساتھ نہیں دیجاتیں۔ اور اگر مال موجود ہے تو جس سے چرایا ہے اس کو مال واپس کرنا ضروری ہوگا اور ہاتھ بھی کٹے گا، یہ تفصیل غلامِ ماذون کی ہے، رہا غلام مجور تو اس کے بارے میں ائمہ کا اختلاف ہے یعنی اگر غلامِ مجور وہ چوری کا اقرار کرے تو دیکھا جائے کہ مالِ مسروق باقی ہے یا نہیں اگر نہیں تو فقط ہاتھ کٹے گا اور اگر باقی ہے تو پھر دو صورتیں ہیں آقا اس کی تصدیق کرتا ہے یا تکذیب اگر تصدیق کرتا ہے تو قطع اور ردّ دونوں ثابت ہوں گے اور اگر تکذیب کرے تو امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک اب بھی یہی حکم ہے یعنی رد اور قطعِ ید اور امام ابو یوسف رح کے نزدیک ہاتھ تو اب کاٹا جائیگا اور مالِ مسروق کا ضمان بعد عتق واجب ہوگا اور امام محمد رح کے نزدیک اس وقت کچھ حکم نہ ہوگا البتہ بعدِ عتق مال کا تاوان واجب ہوگا۔

ماقبل میں بتایا جا چکا ہے کہ رقیت مالکیتِ مال کے منافی ہے اس بنیاد پر یہ حکم ہوا کہ اگر غلام نے خطاءً کوئی جنایت کی مثلاً کسی کو قتل کر دیا تو چونکہ غلام کے پاس نہ مال ہے اور نہ اس میں مالکیت کی اہلیت ہے اس لئے بجائے اس کے کہ مال واجب ہو اسی کی گردن کو اس جنایت کا عوض قرار دیا جائیگا ہاں اگر آقا فدیہ دینا منظور کرلے تو اور بات ہے تو اب غلام جنایت کا عوض قرار نہیں دیا جائیگا بلکہ بقول ابو حنیفہ رح واجب اصلی کی جانب حکم عائد ہوگیا کیونکہ ان کے نزدیک واجب اصلی فدیہ دینا ہے اور جب واجب اصلی فدیہ دینا ہے تو اگر آقا مفلس ہو جائے تو اس کے افلاس کی وجہ سے فدیہ کا وجوب ساقط نہ ہوگا۔

لیکن صاحبین رح کے نزدیک فدیہ دینا حوالہ کے درجہ میں ہے ورنہ اصل وجوب غلام کے اوپر تھا اس نے اپنے قرض اور وجوب کو مولیٰ کی طرف پھیر دیا اور جب محتال علیہ ادائے حق سے عاجز ہو جائے تو اصیل بری نہ ہوگا لہٰذا غلام ماخوذ ہوگا۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وَالرِّقُّ لَا يُؤَثِّرُ فِي عِصْمَةِ الدَّمِ وَإِنَّمَا يُؤَثِّرُ فِي قِيمَتِهِ وَإِنَّمَا الْعِصْمَةُ بِالْإِيمَانِ وَالدَّارِ وَالْعَبْدُ فِيهِ مِثْلُ الْحُرِّ وَلِذٰلِكَ يُقْتَلُ الْحُرُّ بِالْعَبْدِ قِصَاصًا وَأَوْجَبَ الرِّقُّ نُقْصَانًا فِي

الجہاد حتی لا یجب علیہ لان استطاعتہ فی الحج والجہاد غیر مستثناۃ علی المولیٰ ولہذا لم یستوجب السہم الکامل من الغنیمۃ وانقطعت الولایات کلہا بالرق لانہ عجز حکمی وانما صح امان الماذون لان الامان بالاذن یخرج عن اقسام الولایۃ من قبل انہ صار شریکاً فی الغنیمۃ فلزمہ ثم تعدی الی غیرہ مثل شہادتہ بہلال رمضان وعلی ہذا الاصل یصح اقرارہ بالحدود والقصاص وبالسرقۃ المستہلکۃ وبالقائمۃ صح من الماذون وفی المحجور اختلاف معروف وعلی ہذا قلنا فی جنایۃ العبد خطاءً انہ یصیر جزاءً لجنایتہ لان العبد لیس من اہل ضمان ما لیس بمال الا ان یشاء المولی الفداء فیصیر عائداً الی الاصل عند ابی حنیفۃ رح حتی لا یبطل بالافلاس وعندہما یصیر بمعنی الحوالۃ

ترجمہ اور رقیت خون کی عصمت میں مؤثر نہیں ہے ہاں غلام کی قیمت میں مؤثر ہے اور عصمت ایمان اور دارالاسلام سے حاصل ہوتی ہے اور اس میں غلام مثل آزاد کے ہے اس وجہ سے آزاد کو غلام کے بدلہ میں قصاصاً قتل کیا جائیگا اور رقیت جہاد میں نقصان پیدا کرے گی یہاں تک کہ غلام پر جہاد واجب نہوگا اس لئے کہ حج اور جہاد میں غلام کی استطاعت کا آقا پر استثنار نہیں کیا گیا ہے اور اسی وجہ سے غلام غنیمت کے کامل حصہ کا مستحق نہ ہوگا اور رقیت کی وجہ سے تمام ولایات منقطع ہوجائینگی اس لئے کہ رقیت ایک حکمی عاجزی ہے اور ماذون کا امان صحیح ہے اس لئے کہ امان اذنِ آقا کی وجہ سے اقسام ولایت سے خارج ہوگیا اس وجہ سے کہ غلام غنیمت میں شریک ہوگیا پس امان کا حکم ماذون پر لازم ہوگا پھر اس کے غیر کی جانب متعدی ہوگا جیسے رمضان کے چاند کے بارے میں غلام کی شہادت اور اسی اصل کے مطابق غلام ماذون کا حدود اور قصاص کا اقرار صحیح ہے اور اس چوری کا جس میں مال ہلاک ہوگیا ہو اور اس چوری کا جس میں مالِ مسروق موجود ہو (یہ اقرار) ماذون کی طرف سے صحیح ہے اور محجور میں اختلاف معروف ہے اور اسی بنار پر ہم نے کہا خطاءً غلام کی جنایت کے بارے میں کہ غلام ہی اپنی جنایت کی جزار ہوگا اس لئے کہ غلام اس ضمان کا اہل نہیں ہے جو مال نہ ہو (جیسے یہاں ہے کہ دیت جانی کے حق میں صلہ ہے) مگر یہ کہ آقا فدیہ ادا کرنا چاہے تو واجب اصل کی جانب لوٹ آئیگا ابوحنیفہ رح کے نزدیک یہاں تک کہ یہ (فدار) افلاس سے باطل نہ ہوگا اور صاحبین رح کے نزدیک یہ حوالت کے درجہ میں ہے ۔

تشریح: مسئلہ تو واضح ہے لیکن ۳ رباتیں عرض ہیں ۱؎ مصنف رح نے آخر میں جو بات کہی ہے یہ حنفیہ کی اس بات کے خلاف ہے کہ اصل وجوب آقا پر ہے اور غلام کو جنایت کی

جزاء کہنا امام شافعیؒ کا مذہب ہے، کذا صرح فی الهدایہ،

؎ البتہ اس میں اختلاف ہے کہ واجب اصلی دفع غلام ہے یا فدیہ، تو اس میں دو قول ہیں ؎ حوالہ میں جس پر حوالہ کیا گیا ہے اگر وہ مفلس ہو جائے اور ادائیگی سے عاجز ہو جائے تو اصیل کو پکڑا جائے گا لہٰذا بقول صاحبینؒ یہاں غلام کا بھی یہی حشر ہوگا۔

سبق نمبر ۸۵

عوارض سماویہ میں سے ایک مرض ہے یہ انسانی بدن کی وہ کیفیت ہے جو طبیعت کے اعتدال کو ختم کر دیتی ہے بہر حال مرض وجوب حکم کی اہلیت اور صحت عبارت و کلام کی اہلیت کے منافی نہیں ہے لہٰذا وہ جملہ احکام نماز روزہ وغیرہ کا مکلف ہوگا وہ دوسری بات ہے کہ حسب اختلاف مواقع اُسے حکم میں تخفیف دیدی جاتی ہے۔

سوال:۔ جب مریض میں اہلیت باقی ہے تو مرض الموت میں بعض صورتوں میں اس پر حجر کیوں عائد کیا گیا ہے؟

جواب:۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مرض الموت میں وارث یا قرض خواہ کا حق اس مال سے اپنے حق کے بقدر متعلق ہو جاتا ہے اس وجہ سے جب مریض کا تصرف وارث اور قرضخواہ کے حق کو خرد برد کریگا تو حجر عائد کیا گیا تاکہ اصحاب حق کے حقوق کی حفاظت ہو سکے پھر اگرچہ اس کا مرض الموت ہونا جب معلوم ہوگا جبکہ وہ اسی مرض سے مرجائے ورنہ مرض الموت نہ ہوگا اور جب اس کا مرض الموت ہونا معلوم ہوگیا تو حجر کی اسناد ابتداء مرض کی جانب ہوگی اور حجر اس مقدار کے حق میں عائد ہو سکتا ہے جو ان کے حق میں تصرف ہو ورنہ ثلث مال میں ورثہ کا حق نہیں ہے اسی طرح اگر قرض ترکہ کو محیط نہ ہو تو مقدار قرض میں حجر ہوگا مابقی میں نہ ہوگا۔

بہر حال مرض الموت کا علم جب ہوگا جبکہ اس مرض کا موت سے اتصال ہو جائے اس لئے سوال ہوگا کہ اب بوقت تصرف احتمال ہے کہ وہ اس مرض سے مرے یا نہ مرے تو اب تصرف کا کیا جائے؟ تو اس کے بارے میں یہ ضابطہ مقرر ہوا کہ اس کے تصرف پر غور کیا جائے کہ وہ متحمل فسخ ہے یا نہیں تو اول کو فی الحال صحیح قرار دیا جائے گا اور اگر حاجت اس کے توڑنے کی پیش آئے گی تو اس کو توڑ دیا جائیگا اور ثانی میں دیکھا جائے کہ اس کی وجہ سے وارث یا غیر کے حق میں تصرف ہے یا نہیں اگر نہیں تو وہ تصرف بھی نافذ ہوگا ورنہ اس کو موت پر معلق شمار کیا جائیگا مثلاً مرض الموت میں غلام آزاد کرنا بایں صورت اس کو موت پر معلق کرکے مدبر کا درجہ دیا جائیگا اور بعد موت مولیٰ وغیرہ یا وارث کو اپنی قیمت کما کر دیگا۔

سوال:۔ اگر غلام مرہون کو راہن آزاد کر دے تو وہ نافذ ہوتا ہے حالانکہ اس کے ساتھ مرتہن کا حق متعلق ہے؟

جواب:۔ مرتہن کا حق صرف قبضہ ہے اور مالیت راہن کی ہے فلا اشکال۔ قیاس کا مقتضا یہ تھا

کہ مریض کو ثلث کے اندر بھی صِلات کا اختیار نہ ہوتا (جیسے ہبہ اور صدقہ اور زکوٰۃ وغیرہ) لیکن شریعت نے اس پر شفقت کی غرض سے اس کی اجازت دیدی۔

سوال:۔ جب ثلث میں صلات کی اجازت ہے جس میں وصیت بھی داخل ہے تو اگر وہ اپنے اس حق میں وارث کو وصیت کردے تو وہ بھی جائز ہونی چاہئے؟

جواب:۔ وارث کے لئے جب اللہ نے خود وصیت کردی تو اس کی وارث کے لئے وصیت باطل قرار دیجائیگی لہذا یہ کسی بھی طرح وارث کو وصیت نہیں کرسکتا۔ یعنی وصیت کی چار قسمیں ہوسکتی ہیں وہ سب ممنوع قرار دیدی گئیں ۱ صورۃً بھی ۲ معنیً بھی ۳ حقیقۃً بھی ۴ شبہۃً بھی

۱ صورۃً مریض وارث کے ہاتھ ثمن مثل یا غیر مثل کے ساتھ اپنا سامان فروخت نہیں کرسکتا گویا کہ یہ عین مبیع کی وصیّت کی ہے اور یہ باطل ہے ۲ معنیً! کسی وارث کے لئے قرض کا اقرار کرے یہ باطل ہے کیونکہ یہ معنیً وصیّت ہے ۳ حقیقۃً، یعنی حقیقۃً وصیّت کرے۔ ۴ شبہۃً، مرض الموت میں اموال ربویہ میں سے عمدہ چیز کو گھٹیا چیز کے بدلہ میں مساوات کے ساتھ فروخت کرتا ہے یہ بھی باطل ہے کیونکہ یہ شبہۃً وصیت ہے خلاصہ یہ نکلا کہ جودت وعمدگی ورثہ کے حق میں ایسے ہی متقوم شمار کی گئی ہے جیسے بچوں کے حق میں اس کو متقوم شمار کیا گیا ہے لہذا باپ یا وصی کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ وہ بچہ کی عمدہ چیز اپنی گھٹیا چیز سے بیع کریں، اور جیسے مریض وارث کے لئے قرض کا اقرار نہیں کرسکتا اسی طرح وہ یہ اقرار بھی نہ کرسکے گا کہ میں اس وارث سے صحت کا دین وصول کرچکا ہوں ورنہ اس کو بھی معنیً وصیت شمار کیا جائیگا۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

واما المرضُ فانہ لاینافی اھلیۃَ الحکم ولا اھلیّۃَ العبارۃ لکنّہٗ لمّا کان سببَ الموت والموت علۃ الخلافۃ کان من اَسْباب تعلّق حقّ الوارث والغریم بمالہ فیثبت بہ الحجر اذا اتّصل بالموت مستنداً الی اوّلہ بقدر مایقع بہ صیانۃ الحق فقیل کل تصرّفٍ واقعٍ منہ یحتمل الفسخ فان القول بصحتہ واجبٌ فی الحال ثم التدارك بالنقض اذا احتیج الیہ وکل تصرفٍ واقعٍ لایحتمل الفسخ جُعِل کالمعلق بالموت کالاعتاق اذا وقع علی حق غریمٍ او وارث بخلاف اعتاق الرّاھن حیث ینفذ لان حق المرتھن فی ملك الید دون ملك الرقبۃ وکان القیاس ان لایملك المریض الصّلۃ واداء الحقوق المالیۃ للّٰہ تعالیٰ والوصیۃ بذلك الّا انّ الشرع جوّز ذلك من الثلث نظراً لہ ولمّا تولیّ الشرع الایصاء للورثۃ وابطل ایصاءہٗ لھم بطل ذلك صورۃً ومعنیً وحقیقۃً وشبہۃً حتی لایصح بیعہ من الوارث اصلاً عند ابی حنیفۃ رح وبطل اقرارہٗ لہ وان حصل باستیفاء دین الصحّۃ وتقومت الجودۃ فی حقھم کما تقومت فی حق الصغار

ترجمہ اور بہرحال مرض احکام کی اہلیت اور تعبیرات کی صحت کی اہلیت کے منافی نہیں ہے لیکن مرض جبکہ موت کا سبب ہے اور موت خلافت کی علت ہے تو ہوگا مرض وارث اور غریم کا حق متعلق ہونیکے اسباب میں سے مریض کے مال کے ساتھ تو ثابت ہو جائیگا مرض کیوجہ سے حجر (مریض کو تصرف سے روکنے کا حق) بلکہ مرض موت سے متصل ہو جائے اول مرض کی طرف نسبت کرتے ہوئے اتنی مقدار میں جس سے حق (وارث یا غریم) کی حفاظت واقع ہو جائے لہذا کہا گیا ہے (یعنی یہ قاعدہ مقرر ہوا) کہ مریض کی طرف سے ہر ایسا واقع ہونے والا تصرف جو محتمل فسخ ہو فی الحال اس کی صحت کا قائل ہونا واجب ہے پھر اس تصرف کو توڑ کر تدارک واجب ہے جبکہ اس کی حاجت پیش آجائے اور ہر ایسا تصرف جو محتمل فسخ نہ ہو اس کو موت پر معلق کے مثل شمار کیا جائیگا جیسے اعتاق جبکہ اعتاق غریم یا وارث کے حق پر واقع ہو بخلاف اعتاقِ راہن کے اس حیثیت سے کہ وہ نافذ ہوگا اس لئے کہ مرتہن کا حق قبضہ میں ہے نہ کہ ملک رقبہ میں اور قیاس یہ تھا کہ مریض صلہ کا اور اللہ کے لئے حقوق مالیہ کی ادائیگی اور اس کی (ادا حقوق مالیہ کی) وصیت کا مالک نہ ہو مگر شریعت نے اس پر شفقت کی غرض سے اس کے ثلث مال سے اسکو جائز قرار دیا ہے اور جب شریعت ورثہ کیلئے ایصار کی متولی ہوگئی اور ورثہ کیلئے مریض کے وصیت کرنے کو باطل قرار دیدیا تو مریض کا صورۃً اور معنیً اور حقیقۃً اور شبہۃً وصیت کرنا باطل ہوگیا یہاں تک کہ ابوحنیفہؒ کے نزدیک بالکل مریض کی بیع وارث کے ہاتھ صحیح نہیں ہے اور وارث کے لئے مریض کا اقرار باطل ہے اگرچہ اقرار دین صحت کی وصولیابی کے سلسلہ میں ہو اور عمدگی قیمتی ہو جائیگی ورثہ کے حق میں جیسے جودت و عمدگی قیمتی شمار ہوتی ہے بچوں کے حق میں۔

تشریح ۱؎ المرضُ ہیئۃٌ بدنیۃٌ تضادُّ الصحۃ تکونُ الافعالُ بہا ماؤفۃً ۲؎ لکنہ لما کانَ الخ اشکال مقدر کا جواب ہے ۳؎ بخلاف اعتاق الخ اشکال مقدر کا جواب ہے ۴؎ ولما تولیّ الخ سوال مقدر کا جواب ہے۔

سبق نمبر ۹۰ عوارضِ سماویہ میں سے حیض ونفاس اور موت بھی ہے آج ان تینوں کا بیان ہے حیض و نفاس کسی بھی طرح اہلیت کو تو ختم نہیں کرتے لیکن نماز اور روزہ کی ادائیگی کے لئے حیض و نفاس سے طہارت شرط ہے اس لئے حیض و نفاس کے ساتھ نماز اور روزہ کی ادائیگی تو نہیں ہو سکتی، رہی بات قضا کی تو اس کے لئے یہ اصول مقرر ہوا، روزہ کی قضا ہوگی، نماز کی نہ ہوگی وجہ اس کی یہ ہے کہ نماز کے قضاء کرنے میں حرج ہے اور روزہ کی قضاء میں حرج نہیں ہے۔

موت بھی ایک عارض ہے جو خالص عاجزی کا نام ہے تکلیف شرعی کی غرض اختیار سے ادا کرنا ہے اور مردہ عاجز محض ہے جو ادا نہیں کر سکتا اس لئے جو افعال باب تکلیف سے تعلق رکھتے ہیں وہ میت سے سب ساقط ہوں گے، لہذا زکوٰۃ و نماز اس سے دنیاوی اعتبار سے ساقط شمار ہونگی البتہ اخروی لحاظ سے اس پر گناہ باقی رہ جائیگا۔

اور جو میت پر غیر کا حق ہو تو اگر وہ کسی عین سے متعلق ہو جیسے مرتہن کا حق یا کسی مودِع کا تو وہ حق اس چیز کی بقاء تک باقی رہے گا کیونکہ یہاں میت کا فعل مقصود نہیں ہے بلکہ صاحب حق کو اس کی چیز دینا مقصود ہے، اور اگر کسی کا قرض ہو جو واجب فی الذمہ ہوتا ہے تو میت کا ذمہ ندارد ہے اس لئے اگر میت کا مال یا میت کا کفیل نہ ہو تو دنیوی اعتبار سے وہ قرض بھی ساقط ہوگا اگر میت کا ترکہ موجود ہو یا میت کا کفیل ہو تو قرض باقی رہے گا اسی بنیاد پر امام ابو حنیفہ رح نے فرمایا ہے کہ اگر میت نے مال نہیں چھوڑا اور نہ کفیل چھوڑا تو قرض ساقط ہو جاتا ہے۔ لہذا اب اس کے قرض کی کفالت صحیح نہیں ہے غلام مجور کا ذمہ کامل ہے اس لئے اگر غلام مجور قرض کا اقرار کرے اور کوئی شخص اس کی کفالت کرے تو کفالت درست ہے کیونکہ غلام مجور کا ذمہ کامل ہے مگر آقا کے حق میں مالیت رقبہ کا انضمام کر دیا جاتا ہے کیونکہ احتمال ہے کہ اس پر یہ قرض مولیٰ کے حق کی وجہ سے ہوا ہو اور جو احکام صلہ کے طریقہ پر مشروع ہوتے ہوں وہ بھی موت سے باطل ہو جائیں گے جیسے محارم کا نفقہ وغیرہ ہاں اگر اس کی وصیت کر دی ہو تو تہائی مال سے اس کی وصیت نافذ کر دیجائے گی۔ اور موت منافی حاجت نہیں ہے لہذا وہ احکام جو اس کی منفعت کے لئے مشروع ہوئے ہوں تو وہ اس کی حاجت کے بقدر رہیں گے لہذا اس کے مال میں سے اولاً تجہیز و تکفین کا انتظام ہوگا ثانیا ادا دین ثالثاً مابقی کی تہائی میں اس کی وصیت کا نفاذ پھر مابقی کی وارثین کے درمیان تقسیم ہوگی (وقد بیناہ فی درس السراجی)

لہذا مولیٰ کے مرنے کے بعد اور اسی طرح بدلِ کتابت کے برابر مکاتب کے مال چھوڑ کر مرنے کی صورت میں کتابت کو باقی رکھا گیا ہے۔ اور اسی بنیاد پر مرد کی بیوی بعد موت اس کو غسل دے سکتی ہے البتہ مرد اپنی مرحومہ بیوی کو غسل نہیں دے سکتا ہے (وہو ظاہر) اور قصاص اولاً میت کی وجہ سے ورثہ کا حق بنکر ثابت ہوتا ہے لیکن اگر قصاص کسی وجہ کے پیش نظر دیت سے بدل جائے تو اب اس میں میت کا حق مقدم ہوگا اور اب اس مال میں ترکہ کے احکام نافذ ہوں گے، اگرچہ دیت قصاص کا خلیفہ ہے مگر بعض صورتوں میں بعض وجوہات کے پیشِ نظر فرع اصل سے مختلف ہو جاتی ہے۔

یہ ساری باتیں احکام دنیوی سے متعلق ہیں ورنہ آخرت میں میت زندوں کے حکم میں ہے کیونکہ میت کے حق میں قبر ایسی ہے جیسے جنین اور بچہ کے لئے رحمِ مادر اور مادر کی گود ہے میت کو قبر میں اس لئے رکھا گیا ہے تاکہ اس پر احکامِ آخرت نافذ ہوں لہذا اس کی قبر یا تو جنت کی کیاری ہے یا جہنم کا گڈھا ہے اللہ تعالیٰ اپنے فضل و کرم سے ہمارے لئے روضۂ جنت بنا دے (آمین) اسکے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وَاَمَّا الحیض والنفاس فانّهما لا یعدمان اهلیّة بوجهٍ مَا لکنَّ الطَّهارة عنهُمَا شرط لجواز اداء الصّوم والصّلوٰة فیفوت الاداء بهما وفی قضاء الصلوٰة حرجٌ لتضاعفها فسقط بهما اصل الصلوٰة ولا حرج فی قضاء الصوم فلم یسقط اصله واما الموت فانه عجزٌ خالص یسقط به

ماهومن باب التكليف لفوات غرضه وهو الاداء عن اختيار ولهذا قلنا ان يبطل عنه الزكوة وسائر وجوه القرب وانما يبقى عليه المأثم وماشرع عليه لحاجة غيره ان كان حقا متعلقا بالعين يبقى يبقائه لان فعله فيه غير مقصود وان كان دينا لم يبق بمجرد الذمة حتى ينضم اليه مال او مايؤكد به الذمم وهو ذمة الكفيل ولهذا قال ابو حنيفة رح ان الكفالة بالدين عن الميت لا تصح اذا لم يخلف مالا او كفيلا كان الدين عن رجل تصح لان ذمته في حقه كاملة وانما ضمت اليه المالية في حق المولى وان كان شرع عليه بطريق الصلة الا ان يوصى به فيصح من الثلث واما الذى شرع له فبناء على حاجته والموت لا ينافى الحاجة فيبقى له ما ينقضى به الحاجة ولذلك قدم جهازه ثم ديونه ثم وصاياه من ثلثه ثم وجب المواريث بطريق الخلافة عنه نظرا له ولهذا بقيت الكتابة بعد موت المولى وبعد موت المكاتب عن وفاء وقلنا ان المرأة تغسل زوجها بعد الموت في عدتها لان الزوج مالك فيبقى ملكه الى انقضاء العدة فيما هو من حوائجه خاصة بخلاف ما اذا ماتت المرأة لانها مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكية بالموت ولهذا انعلق حق المقتول بالدية اذا انقلب القصاص مالا وان كان الاصل وهو القصاص يثبت للورثة ابتداء بسبب انعقد للمورث لانه يجب عند انقضاء الحيوة وعند ذلك لا يجب له الا ما يضطر اليه لحاجته ففارق الخلف الاصل لاختلاف حالهما واما احكام الاخرة فله فيها حكم الاحياء لان القبر للميت فى حكم الاخرة كالرحم للماء والمهد للطفل فى حق الدنيا وضع فيه لاحكام الاخرة روضة دارا وحفرة نار ونرجو الله تعالى ان يصيره لنا روضة بكرمه وفضله

ترجمہ اور بہرحال حیض اور نفاس پس وہ دونوں کسی بھی طرح اہلیت کو معدوم نہیں کرتے لیکن ان دونوں سے طہارت شرط ہے روزہ اور نماز کی ادائیگی کے لئے جائز ہونے میں پس ان دونوں کی وجہ سے ادائیگی فوت ہو جائیگی اور نماز کو قضا کرنے میں حرج ہے نماز کے بڑھ جانے کی وجہ سے تو ان دونوں کی وجہ سے نماز کا اصل وجوب ہی ساقط ہو جائیگا اور روزہ کی قضا میں کوئی حرج نہیں ہے تو اصل صوم ساقط نہ ہوگا اور بہرحال موت پس وہ خالص عاجزی ہے اس کی وجہ سے وہ امور ساقط ہو جائیں گے جو تکلیف کے باب سے ہیں تکلیف کی غرض کے فوت ہو جانے کی وجہ سے اور وہ (غرض) اختیار سے ادا کرنا ہے اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ میت سے زکوٰۃ باطل ہو جائیگی اور عبادات کی تمام صورتیں اور اس پر گناہ باقی رہے گا اور جو اس پر مشروع ہوتے ہیں اس کے غیر کی حاجت کی وجہ سے تو اگر وہ ایسا حق ہو جو عین سے متعلق ہو تو وہ حق باقی رہے گا عین کی بقاء کے ساتھ اس لئے کہ اس میں میت کا فعل مقصود نہیں ہے اور اگر

دَین ہو تو وہ دَین محض ذمہ کیوجہ سے باقی نہیں رہے گا یہاں تک کہ ذمہ کی طرف مال منضم ہو یا وہ چیز جس سے ذمے مؤکد ہو جاتے ہوں اور وہ کفیل کا ذمہ ہے اور اسی وجہ سے ابو حنیفہ رح نے فرمایا کہ میت کی جانب سے دین کی کفالت صحیح نہیں ہے جبکہ اس نے مال یا کفیل نہ چھوڑا ہو گویا کہ اس سے قرض ساقط ہے بخلاف غلام مجور کے جو قرض کا اقرار کرے پس کوئی شخص اس کی کفالت کرے تو صحیح ہے اس لئے کہ غلام کے حق میں اس کا ذمہ کامل ہے اور غلام کے ذمہ کی طرف مولیٰ کے حق میں مالیت ملا دیجاتی ہے اور اگر وہ حکم میت کے اوپر صلہ کے طریقہ پر مشروع ہو تو باطل ہو جائیگا مگر یہ کہ اس کی وصیت کر دیجائے تو وہ ثلث سے صحیح ہو گا جو اس کے لئے مشروع ہو تو وہ اس کی حاجت پر مبنی ہے اور موت حاجت کے منافی نہیں ہے تو میت کے لئے اتنی مقدار باقی رہے گی جس سے حاجت پوری ہو سکے اور اسی وجہ سے اس کی تجہیز مقدم کی جاتی ہے پھر اس کے قرضے پھر مال کے ثلث سے اس کی وصیتیں پھر میّت پر شفقت کی غرض سے اس کی جانب سے خلافت کے طریقہ پر مواریث واجب ہے اور اسی وجہ سے مولیٰ کی موت کے بعد کتابت باقی رہتی ہے اور مکاتب کی موت کے بعد وفار کے ساتھ (یعنی اتنا مال چھوڑے جو بدل کتابت کے لئے کافی ہو) اور ہم نے کہا کہ عورت اپنے شوہر کو غسل دے سکتی ہے اس کی موت کے بعد اپنی عدّت کے اندر اس لئے کہ شوہر مالک ہے تو انقضاء عدت تک اس کی ملک باقی رہے گی ان امور کے بارے میں خاص طور پر جو زوج کی ضروریات میں سے ہیں بخلاف اس صورت کے جبکہ عورت مرجائے اس لئے کہ وہ مملوکہ ہے اور موت کی وجہ سے مملوکیت کی اہلیت باطل ہو گئی ہے اور اسی وجہ سے دیت کے ساتھ مقتول کا حق متعلق ہو گا جبکہ قصاص مال سے بدل جائے اگرچہ اصل (قصاص) ابتداءً ورثہ کے لئے ثابت ہوتا ہے ایسے سبب کیوجہ سے جو مورث کے لئے منعقد ہوا ہے اس لئے کہ قصاص واجب ہوتا ہے حیات کے ختم ہونے کے وقت اور اس وقت میت کے لئے کوئی چیز واجب نہ ہو گی مگر وہی جس کی جانب وہ مضطر ہو جائے اپنی حاجت کیوجہ سے تو خلیفہ اصل سے مختلف ہو گیا ان دونوں کی حالت کے مختلف ہونے کی وجہ سے اور بہر حال احکامِ آخرت پس میت کے لئے اس میں (احکامِ آخرت میں) زندوں کا حکم ہے اس لئے کہ آخرت کے حکم میں میت کے لئے قبر ایسی ہے جیسے مادۂ منویہ کے لئے رحم مادر اور جیسے بچہ کے لئے گہوارہ دنیا کے حق میں میت کو قبر میں رکھا گیا ہے احکامِ آخرت کے لئے (پس اس کی قبر) یا تو دار الثواب کی کیاری ہے یا جہنم کا گڑھا ہے اور ہم اللہ سے امید کرتے ہیں کہ وہ ہمارے لئے قبر کو باغیچہ بنا دے اپنے کرم اور اپنے فضل سے ۔

تشریح

۱؎ روزہ کی ادائیگی کیلئے حیض ونفاس سے طہارت کی شرط خلافِ قیاس ہے اس لئے روزہ کی قضا کا حکم دیا گیا ہے اور نماز کا نہیں دیا گیا ہے ویسے حیض ونفاس سے نہ اہلیت وجوب زائل ہوتی ہے اور نہ اہلیتِ اداء البتہ اداکے لئے ان دونوں سے طہارت شرط ہے ، ۲؎ موت کے وجودی اور عدمی ہونے میں علماء کا اختلاف ہے مسلم الثبوت میں عدمی کہا گیا ہے دلائل دونوں فریق کے پاس ہیں ، ۳؎ احکامِ دنیوی جو میت سے متعلق ہوتے ہیں وہ چار قسم کے ہیں ۱؎ احکامِ تکلیف ۲؎ جو غیر کی حاجت کی

کی وجہ سے میت کے اوپر ہوں جس کی تفصیل گذر چکی ہے ۔ ۳ جو میت کی حاجت کی وجہ سے مشروع ہوں (کما مر) ۴ جو میت کی حاجت پوری نہ کرسکتے ہوں جیسے قصاص ان سب کے احکام گذر چکے ہیں ۴ اگر میت اپنی حیات میں مال یا ضامن چھوڑ کر نہ مرے تو مرنے کے بعد دنیا کے احکام میں اس کے ذمہ کوئی قرض باقی نہیں رہے گا اس لئے صاحبِ دَین اس کی اولاد سے اپنے دین کا مطالبہ نہیں کرسکتا البتہ آخرت میں جاکر اپنا دین وصول کرسکتا ہے امام صاحب رح کا فرمانِ مذکور اسی اصول پر متفرع ہے ۵ امام شافعی رح کے نزدیک شوہر بھی بیوی کو غسل دے سکتا ہے فتدبر ۔

سبق نمبر ۹۱

عوارضِ سماویہ سے فراغت کے بعد یہاں سے عوارضِ مکتسبہ کا بیان کیا جارہا ہے جن میں اول جہالت ہے جو علم کی ضد ہے اور انسان کے اندر جہالت اصل ہونے کے باوجود یہاں اس کو عارض ہونے والے امور میں سے اس لئے شمار کیا گیا ہے کہ یہ وصف انسان کی ماہیت سے خارج ہے یا چونکہ انسان کسبِ علم کے ذریعہ جہالت دور کرنے پر قادر رہے اس لئے اس کا کسبِ علم ترک کرنا کسبِ جہل اور اختیارِ جہل قرار دیا گیا ہے ۔

پھر جہالت کی چار قسمیں ہیں ۱ کفار کی جہالت ہے یعنی اللہ تعالیٰ کی وحدانیت اور انبیاء کی رسالت کے متعلق دلائل واضح ہو جانے کے بعد آخرت میں کفار کی ان امور سے جہالت عذر ہونے کے لائق نہیں اگرچہ دنیا میں ذمی بنجانیکو قبول کر لینے کے بعد کافر سے قتل وغیرہ عذاب دنیوی روکنے کے سلسلہ میں اس جہالت کو عذر تسلیم کرلیا جاتا ہے ۔ نوع ثانی صاحبِ ہوی (عقل پرستوں) کی جہالت ہے جو اللہ تعالیٰ کی صفات اور امورِ آخرت کے بارے میں ہے جیسے معتزلہ اپنی جہالت سے خدا کی صفات، عذابِ قبر، رویت باری تعالیٰ، اور شفاعت وغیرہ کا انکار کرتے ہیں ۔

بہرحال اس میں اور کئی قسمیں ہیں مثلاً باغی کی جہالت جو کہ ادلۂ واضحہ صحیحہ کو چھوڑ کر فاسد اور مہمل دلائل سے تمسک کرتے ہوئے امام برحق کی اطاعت سے خروج کرے چنانچہ اس کا عذر بھی قابلِ قبول نہیں ہے حتی کہ اگر وہ امام کے مطیع اور وفادار لوگوں میں سے کسی کا مال یا جان تلف کر دے تو اس کا ضامن ہوگا لیکن یہ حکم اس وقت ہے جبکہ اس کے ساتھ لشکر نہ ہو کیونکہ تب ہی تو اس پر دلیل سے الزام قائم کرنا اور ادائیگی ضمان کے لئے جبر کرنا ممکن ہوگا ، اور اگر وہ اپنے ساتھ حمایتی لشکر رکھتا ہو تو بغاوت سے رجوع کرنے کے بعد بھی اس سے زمانۂ بغاوت کے تلف کردہ مال اور جان کا ضمان نہیں لیا جائیگا جس طرح اہلِ حرب سے اسلام قبول کرنے کے بعد ضمان نہیں لیا جاتا ہے ۔ مگر چونکہ باغی اور صاحبِ ہوی دونوں قرآن سے تاویل کرتے ہیں اگرچہ وہ تاویل فاسد ہی ہو اس لئے ان دونوں کی جہالت کافر کی جہالت سے ہلکی ہوگی ۔ اور باغی صاحب ہوی اور کوئی بھی فرقہ ہو جو اپنے کو اسلام کی طرف منسوب کرتا ہو جیسے خوارج ، روافض اور مجسمہ اور نجدیہ وغیرہ ان کو ان کے حال پر چھوڑنا جائز نہ ہوگا بلکہ ان سے مناظرہ کرکے ان پر الزام قائم کرنا ضروری ہوگا ۔

بخلاف کافر کے اس لئے کہ اس سے مناظرہ اور الزام کی ولایت شرعاً منقطع ہے اور اسلام کے باطل فرقوں پر الزام کی ولایت ہے لہٰذا ان پر الزام ہوگا اور انکی تاویل فاسد و مردود ہوگی۔ اور جس باغی پر ابھی ضمان واجب ہوا تھا اس پر اسلام کے تمام احکام لازم ہوں گے کیونکہ وہ اپنے دعوے کے مطابق مسلمان ہے تو اسلام کے احکام اس پر لازم ہوں گے
بہرحال نوع ثانی میں دو قسمیں بیان کی جا چکی ہیں اور اسی نوع میں اس مجتہد کی جہالت ہے جو اپنے اجتہاد میں کتاب اللہ کی صریح مخالفت کرے یا سنت مشہورہ کی مخالفت کرے جیسے امام شافعی رح کا جہل عمداً متروک التسمیہ کے حلال ہونے میں بھول کر تسمیہ چھوڑ دینے پر قیاس کرتے ہوئے تو یہ قیاس فرمانِ باری تعالیٰ وَلَا تَاْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ، کے صریح مخالف ہے اور داؤد اصفہانی اور اس کے متبعین نے یہ جہالت کی کہ انہوں نے امِ ولد کی بیع کو جائز قرار دیا حالانکہ یہ سنت مشہورہ کے خلاف ہے، اور جیسے امام شافعی رح وغیرہ نے قسامت کی وجہ سے بعض صورتوں میں قصاص واجب کر دیا ہے حالانکہ یہ سنتِ مشہورہ کے خلاف ہے ورنہ محلہ کے پچاس شخصوں سے قسم لینے کے بعد انکے عواقل پر وجوبِ دیت کا فیصلہ حدیث مشہور سے ثابت ہے اور یہی ہمارا مسلک ہے۔

اسی طرح امام شافعی رح کا یہ فیصلہ کہ مدعی کی طرف سے ایک شاہد اور یمین ہونے پر فیصلہ جائز ہے حالانکہ یہ حدیثِ مشہور، البينة على المدعي واليمين على من انكر، کے خلاف ہے۔ بہرحال نوع ثانی کی یہ تمام جہالت بھی مردود باطل ہیں اور عذر شمار کئے جانے کے قابل نہیں ہیں ہکذا قالوا۔

واضح رہے کہ اس مقام پر ائمہ مجتہدین کی شان میں علماء سلف نے جو کچھ کہا ہے ہم نے صرف اس کو نقل کر دیا ہے ورنہ ہم ہرگز اس کی جرأت نہیں کر سکتے تھے کہ ایسے ائمہ عظام کے اجتہاد کو مبنی بر جہالت بتائیں۔ باوجودیکہ تاویلاتِ صحیحہ کی گنجائش بھی موجود ہے۔ چہ نسبت خاک را با عالمِ پاک!

(نوع ثالث) تیسری قسم جہالت کی وہ ہے جو شبہ بننے کی صلاحیت رکھے یعنی وہ ایسی جہالت نہ ہو جو قرآن و حدیث مشہور کے خلاف ہو بلکہ اجتہادی مسائل سے اس کا تعلق ہو یا محل اشتباہ سے اس کا تعلق ہو تو ان مواقع کا جہل عذر قرار دیئے جانے اور موجب شبہ ہونے کے قابل ہے لہٰذا اس شبہ سے حد اور کفارہ ساقط ہو جائے گا جیسے سنگی لگانے والا روزہ دار جبکہ افطار کرلے سنگی لگوا کر یہ خیال کرتے ہوئے کہ اس کا روزہ ٹوٹ گیا ہے تو اس افطار کی بنا پر کفارہ لازم نہ ہوگا اس لئے کہ یہ جہالت ایسے مسئلہ میں پائی گئی ہے جس میں بعض مجتہدین کا اجتہاد صحیح موجود ہے یعنی جو قرآن و حدیث مشہور کے خلاف نہیں ہے۔
چنانچہ امام اوزاعیؒ کے نزدیک حجامت سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے ہکذا قالوا، یا جیسے کوئی شخص اپنے باپ کی باندی سے زنا کر ڈالے اس گمان سے کہ یہ باندی میرے لئے حلال ہے تو اس پر حد لازم نہ ہوگی کیونکہ اس نے واقعی شبہ کے مقام پر یہ گمان کیا ہے کیونکہ باپ اور بیٹوں میں عموماً ملکیتیں ملی جلی ہوتی ہیں۔
لیکن اگر بیٹا یہ جانتا ہو کہ باپ کی باندی میرے لئے حرام ہے تو اس وقت اس پر حد واجب ہوگی۔

نوع رابع :۔ ایسی جہالت ہے جو عذر بننے کے قابل ہے جیسے احکام شرعیہ سے اس مسلمان کی جہالت جو ابھی دار الحرب میں ہے تو بلاشبہ اس کا جہل عذر ہے کیونکہ دار الحرب احکام اسلام کی شہرت و اشاعت کا مقام نہیں ہے ۔ اور اسی طرح وکیل اور عبد ماذون کی جہالت کاروبار کی اجازت ملنے یا سلب ہونے کے بارے میں یعنی اگر وکیل کو وکالت ملنے یا وکالت سے معزول ہونے اور غلام کو تجارت کی اجازت حاصل ہونے یا اس سے روک دئے جانے کی اطلاع نہ ہو اور دونوں کے پاس خبر پہنچنے سے پہلے بعض تصرفات کر ڈالیں تو ان دونوں کے جہل کو عذر شمار کیا جائے گا ، لہذا پہلی صورت میں وکیل کا تصرف مؤکل پر اور غلام کا تصرف آقا پر نافذ نہیں ہوگا کیونکہ مولیٰ یا مؤکل کی طرف سے اجازت ملنا ان کو معلوم نہیں تھا ، اس لئے اس کا اعتبار بھی نہ ہوگا اور دوسری صورت میں ان کا تصرف نافذ ہوگا کیونکہ ان کو سلب اختیار کی اطلاع نہیں تھی اس لئے اطلاع سے پہلے عزل کا حکم ان پر عائد نہ ہوگا ۔ اور جیسے بیع کے بارے میں شفیع کی جہالت عذر ہے لہذا جب تک اس کو بیع کا علم نہ ہو جائے تو اس کا طلب شفعہ سے سکوت حق سے دست برداری نہ ہوگا ، اور جیسے غلام کی جنایت سے آقا کی جہالت عذر ہے لہذا اگر جنایت کو جانے بغیر آقا نے اس غلام جانی کو آزاد کر دیا تو آقا کو فدیہ اختیار کرنے والا شمار نہیں کیا جائے گا بلکہ آقا پر اس کی قیمت اور ارش میں سے اقل واجب ہوگا (و بینا ہ فی شرح الہدایہ)

اور اسی طرح اگر بالغہ باکرہ کو نکاح کا علم نہ ہو سکے تو یہ عذر ہوگا اور اس کی خاموشی عذر شمار ہوگی لہذا اگر باپ دادا کے علاوہ کسی اور ولی نے نابالغی کی حالت میں اگر اس کا نکاح کر دیا ہو تو اس کو خیار بلوغ ملتا ہے لیکن اگر اس کو اصل نکاح کا علم نہ ہو تو بعد بلوغ خاموشی کی وجہ سے یہ خیار ختم نہ ہوگا اور اگر اس کو نکاح کا علم ہے لیکن اس مسئلہ کا علم نہیں ہے کہ مجھے خیار بلوغ ہے تو یہ جہالت عذر نہ ہوگی کیونکہ دار الاسلام میں سیکھنے سے خصوصاً آزاد کے حق میں کوئی مانع نہیں ہے لہذا اس جہل کا عذر مسموع نہ ہوگا ۔

اسی طرح اگر کوئی باندی کسی کی منکوحہ ہے تو اس کو آزاد ہونے پر خیار عتق ملے گا لیکن اس کو یہ علم نہ ہو سکا کہ اس کا آقا اس کو آزاد کر چکا ہے تو اس حالت میں اس کی خاموشی عذر شمار ہوگی اور خیار اس کا باقی رہے گا ۔ اسی طرح اگر اس کو اعتاق کا علم ہے لیکن اس مسئلہ کا علم نہیں ہے کہ میرے لئے خیار عتق ہے تو باندی کے حق میں یہ بھی عذر ہے اس لئے کہ باندی ہمیشہ مولیٰ کی خدمت میں مشغول رہتی ہے اس لئے شریعت کے احکام سیکھنے کی اس کو فرصت نہیں مل سکتی ہے اور ان احکام میں مسئلہ خیار بھی شامل ہے ۔ اسکے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں

فَصْلٌ فِی الْعَوَارِضِ الْمُکْتَسَبَۃِ

اما الجهلُ فانواعٌ اربعۃٌ جهلٌ باطلٌ بلا شُبهۃٍ وهو الکفرُ وانہ لا یصلحُ عذرًا فی الآخرۃِ

اصلاً لانہ مکابرۃ وجحود بعد وضوح الدلیل وجہل ھو دونہ لکنہ باطل لایصلح عذرًا فی الاخرۃ ایضًا وھو جہل صاحب الھوی فی صفات اللہ تعالیٰ وفی احکام الاخرۃ وجہل الباغی لانہ مخالف للدلیل الواضح الذی لاشبھۃ فیہ الا انہ متأول بالقراٰن فکان دون الاول لکنہ لما کان من المسلمین او ممن ینتحل الاسلام لزمنا مناظرتہ والزامہ فلم نعمل بتاویلہ الفاسد وقلنا ان الباغی اذا اتلف مال العادل او نفسہ ولامنعۃ لہ یضمن وکذلک سائر الاحکام تلزمہ وکذلک جہل من خالف فی اجتہادہ الکتاب او السنۃ المشھورۃ من علماء الشریعۃ او عمل بالغریب من السنۃ علی خلاف الکتاب او السنۃ المشھورۃ مردود باطل لیس بعذر اصلاً مثل الفتوی ببیع امھات الاولاد وحل متروک التسمیۃ عامدا والقصاص بالقسامۃ والقضاء بشاھد ویمین والثالث جہل یصلح شبھۃ وھو الجہل فی موضع الاجتہاد الصحیح او فی موضع الشبھۃ کالمحتجم اذا افطر علی ظن ان الحجامۃ افطرتہ لم یلزمہ الکفارۃ لانہ جہل فی موضع الاجتہاد ومن زنی بجاریۃ والدہ علی ظن انھا تحل لہ لم یلزمہ الحد لانہ جہل فی موضع الاشتباہ والنوع الرابع جہل یصلح عذرا وھو جہل من اسلم فی دار الحرب فانہ یکون عذرا لہ فی الشرائع لانہ غیر مقصر لخفاء الدلیل وکذلک جہل الوکیل والماذون باطلاق وضدہ وجہل الشفیع بالبیع والمولیٰ بجنایۃ العبد والبکر بالنکاح الامۃ المنکوحۃ بخیار العتق بخلاف الجہل بخیار البلوغ علی ما عرف

ترجمہ یہ فصل ہے عوارض مکتسبہ کے بیان میں بہرحال جہالت کی چار قسمیں ہیں ؎۱ بلاشبہ جہل باطل اور وہ کفر ہے اور یہ بالکل آخرت میں عذر بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اس لئے کہ کفر مکابرہ ہے اور دلیل کے واضح ہونے کے بعد انکار ہے ؎۲ وہ جہل جو اس سے کم ہے لیکن وہ باطل ہے وہ بھی (اول کے مثل) آخرت میں عذر بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اور وہ صاحبِ ہویٰ کا جہل ہے اللہ کی صفات میں اور احکامِ آخرت میں اور باغی کا جہل ہے اس لئے کہ باغی اس واضح دلیل کا مخالف ہے جس میں شبہ نہیں ہے مگر ان دونوں میں سے ہر ایک قرآن سے تاویل کرتا ہے تو یہ اول (کفر) سے ہلکا ہوگا لیکن جبکہ یہ (ان دونوں میں سے ہر ایک مسلمان ہے یا ان لوگوں میں سے جو اسلام کی جانب منسوب ہیں تو ہم پر ان سے مناظرہ اور ان کو الزام دینا لازم ہے۔ پس ہم اس کی فاسد تاویل کو قبول نہیں کریں گے اور ہم نے کہا کہ باغی جبکہ عادل کا مال یا اس کے نفس کو تلف کردے اور باغی کے لئے حمایتی لشکر نہ ہو تو وہ ضامن ہوگا اور ایسے ہی تمام احکام اس پر لازم ہوں گے۔ اور ایسے ہی اس شخص کا جہل جس نے اپنے اجتہاد میں کتاب یا سنتِ مشہورہ کی مخالفت کی علماء شریعت میں سے یا کتاب وسنت مشہورہ کے خلاف حدیث غریب پر عمل کیا ہو تو (یہ جہل) مردود و باطل ہے بالکل عذر نہیں ہے جیسے امہات اولاد کی بیع کا فتویٰ اور عمداً متروک التسمیہ کی حلّت کا فتویٰ اور قسامت کی وجہ سے قصاص کا

فتویٰ اور شاہد اور ایک یمین کے ساتھ فیصلہ کرنیکا فتویٰ، اور تیسری وہ جہالت جو شبہ بننے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ اور وہ اجتہاد صحیح کی جگہ میں یا موضعِ شبہ میں جہل ہے جیسے پچھنے لگوانے والا جبکہ افطار کرے اس گمان پر کہ حجامت نے اس کا روزہ توڑ دیا تو اس پر کفارہ واجب نہ ہوگا اس لئے کہ یہ موضعِ اجتہاد میں جہل ہے اور جس نے اپنے باپ کی باندی سے زنا کیا اس گمان پر کہ وہ اس کے لئے حلال ہے تو اس پر حد لازم نہ ہوگی اس لئے کہ یہ موضع اشتباہ میں جہل ہے، اور چوتھی قسم وہ جہل ہے جو عذر کی صلاحیت رکھتا ہے اور وہ اس شخص کا جہل ہے جو دار الحرب میں مسلمان ہوگیا تو یہ اس کے لئے عذر ہوگا، احکام شرع کے سلسلہ میں اس لئے کہ دلیل کے مخفی ہونے کی وجہ سے اس کی جانب سے کوتاہی نہیں ہے اور ایسے ہی وکیل اور ماذون کا جہل ہے اطلاق اور اس کی ضد کے بارے میں اور شفیع کی جہالت ہے بیع کے بارے میں اور مولیٰ کی جہالت ہے غلام کی جنایت سے، اور باکرہ کی جہالت ہے۔ ولی کے نکاح کردینے سے اور منکوحہ باندی کی جہالت ہے خیارِ عتق سے بخلاف خیارِ بلوغ کی جہالت کے اس تفصیل کے مطابق جو معروف ہے۔

تشریح

۱ ہم اقسام کفر پر مبسوط شرح جواہر الفرائد میں کرچکے ہیں ۲ ہم قسامت کا تفصیلی بیان ہدایہ کی شرح میں کرچکے ہیں۔ ۳ اجتہاد کے بارے میں اقوالِ اربعہ اور امام شافعی رح کی چوک کی تاویل ہم اواخر جواہر الفرائد میں بیان کرچکے ہیں۔ ۴ سنگی لگوانے والے پر کفارہ کا عدمِ وجوب مفتیٰ بہ قول کے خلاف ہے ملاحظہ ہو ہدایہ ص۲۰۶ج۱ ۔

سبق نمبر ۹۲

عوارضِ مکتسبہ میں سے دوسرا عارض سُکر (نشہ) ہے جس کی دو قسمیں ہیں ۱ مباح چیز سے حاصل ہو جیسے نشہ آور دوا کا پینا اسی طرح مکرَہ یا مضطر کا پینا تو یہ سکر تو اغماء کے حکم میں ہے لہذا اسکے تمام تصرفات غیر معتبر ہوتے ہیں (۲) حرام چیز سے نشہ ہوجائے جیسے شراب سے تو یہ سکر خطاب کی اہلیت کے منافی نہیں ہے جمہور علماء کا اجماع ہے اور فرمانِ باری "لاتقربوا الصلوٰۃ وانتم سکاریٰ" اسکی واضح دلیل ہے کیونکہ اگر نشہ کی حالت میں یہ خطاب مانا جائے تب تو اہلیتِ خطاب کے منافی نہ ہونے کا مُدعیٰ بالکل بے غبار ثابت ہوجاتا ہے اور اگر نشہ نہ ہونے کی حالت میں مانا جائے تب بھی اہلیتِ خطاب پر دلالت پائی جاتی ہے ورنہ خطاب کا فاسد ہونا لازم آئیگا کیونکہ آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ جب تم پر نشہ طاری ہو اس وقت نماز کے قریب نہ جاؤ تو اگر بوقت نشہ خطاب کی اہلیت نہ ہو تو یہ حکم اس خطاب سے فاسد ہوجائیگا جیسے کسی عقل والے سے کہا جائے کہ تم پاگل ہوجاؤ تو اس وقت یہ کام نہ کرنا اس کلام میں خطاب کی اضافت خطاب کے منافی کی جانب ہورہی ہے جس کی وجہ سے یہ خطاب درست نہیں لیکن آیت کے اندر جبکہ خطاب کی اضافت حالتِ سکر کی طرف کی گئی تو معلوم ہوا کہ سکر اہلیت خطاب کے منافی نہیں ہے لہذا آیت سے یہ ثابت ہوگیا کہ حالتِ نشہ میں آدمی خطاب کا اہل ہے۔

توسکران پر شریعت کے تمام احکام لازم ہوں گے اور طلاق و عتاق ، بیع وشراء اور حقوق کا اقرار وغیرہ تصرفات اس کے اپنے الفاظ سے صحیح اور نافذ ہوں گے اور یہ لزوم احکام اور نفاذِ تصرفات کا حکم اس لئے دیا گیا ہے تاکہ وہ حرام کے ارتکاب سے باز رہے اور اس بات پر تنبیہ ہو جائے کہ حرام نشہ احکام شرعیہ کے ابطال کا عذر نہیں ہوسکتا ۔

البتہ اگر سکران حدودِ خالصہ کا اقرار کرے یا مرتد ہو جائے تو اس کا اقرار غیر معتبر ہوگا اور اس پر کفر کا حکم جاری نہ ہوگا ، کیونکہ ان حدود کے اقرار سے رجوع کرنا معتبر ہوتا ہے اور حالتِ سکر دلیل رجوع ہے کیونکہ مخمور کو کسی بات پر قرار نہیں رہتا اور ارتداد کی حقیقت یہ ہے کہ اعتقاد بدل جائے حالانکہ سکران جو زبان سے کہتا ہے اس پر اس کا اعتقاد نہیں پایا جاتا ۔

البتہ اگر ایسی حد کا اقرار کرے جو خالص حق اللہ نہ ہو بلکہ اس میں حق العبد بھی شامل ہو جیسے حدِ قذف یا قصاص تو ان میں بعد اقرار رجوع معتبر نہیں ہے لہٰذا دلیلِ رجوع کا بدرجۂ اولی اعتبار نہ ہوگا کیونکہ صاحب حق اس کے رجوع کی تکذیب کرے گا لہٰذا اس پر حد اور قصاص جاری ہوگا اور بخلاف اس صورت کے جبکہ حالتِ سکر میں زنا کرے اور نشہ میں اقرار کے ذریعہ نہیں بلکہ بیّنہ سے زنا ثابت ہو جائے تو نشہ زائل ہونے کے بعد اس پر حد قائم کی جائے گی اسی طرح اگر کافر نشہ کی حالت میں مسلمان ہو جائے تو اس کے اسلام کی صحت کا حکم جاری ہوگا ۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں ۔

واَمّا السُکرُ فهو نوعان سکرٌ بطریقٍ مباحٍ کشرب الدواء وشرب المکرہ والمضطرّ وانه بمنزلة الاغماء وسکر بطریقٍ محظورٍ وانه لاینافی الخطاب قال الله تعالیٰ یا ایّھا الّذین اٰمنوا لاتقربوا الصّلوٰة وانتم سکاریٰ فلا یُبطل شیئًا من الاھلیّة وتلزمه احکام الشرع وتنفذ تصرفاته کلها الا الردّة استحسانًا والاقرار بالحدود الخالصة لِلّٰه تعالیٰ لان السکران لا یکاد یثبت علیٰ شئٍ فاُقیم السکر مقام الرجوع فیعمل فیما یحتمل الرجوع ۔

ترجمہ اور بہر حال سکر اس کی دو قسمیں ہیں ایک سکر بطریق مباح جیسے دوا پینا اور مُکرَہ کا پینا اور مضطر کا اور یہ قسم اغماء کے درجہ میں ہے اور دوسرا سکر حرام طریقہ پر اور یہ قسم خطاب کے منافی نہیں ہے ارشاد باری ہے یا ایھا الذین اٰمنوا لاتقربوا الصّلوٰة وانتم سکاریٰ تو سکر اہلیت میں سے کسی چیز کو باطل نہیں کرے گا اور اس پر احکام شرع لازم ہوں گے اور اس کے تمام تصرفات نافذ ہوں گے علاوہ ردّة کے استحسانًا اور علاوہ ان حدود کے اقرار کے جو خالص اللہ تعالیٰ کے لئے ہیں اس لئے کہ سکران کو کسی بات پر قرار نہیں رہے گا تو سکر رجوع کے قائم مقام کر دیا جائے گا تو سکر مؤثر ہوگا اُن اقاریر میں جو رجوع کا احتمال رکھتے ہیں ۔

سبق نمبر ۹۳

عوارضِ مکتسبہ میں سے ایک عارض ہزل ہے (مذاق) جس کا مطلب یہ ہے کہ لفظ سے نہ اس کے حقیقی معنیٰ مراد ہوں اور نہ مجازی معنیٰ، بالفاظِ دیگر ہزل جِد کی ضد ہے جِد کہتے ہیں لفظ سے اس کے حقیقی یا مجازی معنی کا ارادہ کرنے کو، بہرحال ہزل کے اندر حکم کو اختیار کرنے کا ارادہ اور حکم سے رضا نہیں ہوتی لیکن مباشرت سے رضامندی ظاہر ہے لہٰذا اگر ہزل کے طور پر کلمات کفر بولے تو اس کی تکفیر ہوگی اسی طرح ہزل کے طور پر مرتد بنا تو اس کی تکفیر کی جائیگی۔

ہزل بالکل ایسا ہے جیسے بیع میں خیار شرط کہ اس کی وجہ سے مباشرت سے رضا ظاہر ہے لیکن ابھی حکم کا اختیار اور رضا بالحکم متحقق نہیں ہے۔ لہٰذا جن امور کا مدار رضا پر ہے وہاں ہزل مؤثر ہوسکتا ہے اور جن کا مدار رضا پر نہیں ہے ان میں ہزل غیر مؤثر ہوگا تو طلاق وعتاق کا مدار رضا پر نہیں ہے البتہ بیع واجارہ وغیرہ کا مدار رضا پر ہے اور ہزل جن امور میں پایا جاتا ہے اس کی تین قسمیں ہیں انشارات[۱] اخبارات[۲] اعتقادات[۳]، پھر اول کی دو قسمیں ہیں[۱] جس میں احتمالِ نقض نہ ہو[۲] اور جس میں احتمال نقض ہو، اول جیسے طلاق وعتاق اور ثانی جیسے بیع واجارہ۔ اور اخبارات کی بھی دو قسمیں ہیں[۱] مایحتمل الفسخ[۲] مالایحتمل الفسخ۔ اور اعتقادات کی دو قسمیں ہیں[۱] اعتقاد فی الردۃ[۲] اور اعتقاد فی الاسلام۔

پھر نوع اول کی قسمِ اول کی بھی تین قسمیں ہیں[۱] ہزل باصل العقد[۲] ہزل بقدر العوض[۳] ہزل بجنس العوض، پھر ان میں سے ہر ایک کی چار چار صورتیں ہیں۔ بعد مواضعت دونوں کا اعراض پر اتفاق ہوجائے[۲] یا مواضعت پر اتفاق ہوجائے[۳] دونوں خالی الذہن ہوں؛[۴] دونوں میں اس باب میں اختلاف ہوجائے لہٰذا اگر دونوں نے یہ طے کیا تھا کہ ہمارے درمیان بیع نہ ہوگی لیکن لوگوں کے سامنے بیع ظاہر کریں گے لہٰذا انہوں نے ایسا کیا پھر لوگوں کے چلے جانے کے بعد دونوں اتفاق کرلیں کہ ہماری یہ سب گفتگو اور ایجاب و قبول سابقہ طے شدہ مذاق پر محمول ہے تو یہ بیع فاسد ہوگی اور ملک ثابت نہ ہوگی اگرچہ جانبین سے ثمن اور مبیع پر قبضہ ہوچکا ہو کیونکہ مذاق کیوجہ سے حکمِ بیع ثابت ہونے کے بارے میں رضامندی متحقق نہیں ہوئی لہٰذا اگر مبیع غلام ہو اور مشتری نے اس پر قبضہ کے بعد اس کو آزاد کردیا ہو تو اس کا اعتاق نافذ نہ ہوگا جیسے اگر بائع اور مشتری دونوں کے لئے خیار ہو تو ملک ثابت نہ ہوگی کیونکہ ہوسکتا ہے کہ وہ دونوں بیع کو نافذ نہ کریں اسی طرح یہاں بھی ہوگا البتہ یہ بھی احتمال ہے کہ دونوں نافذ کردیں یعنی احتمالِ جواز ہے اور جیسے اگر عاقدین اپنے لئے شرطِ خیار ہمیشہ کے لئے لگائیں تو بیع فاسد ہوتی ہے لیکن اس میں جواز بھی ہوسکتا ہے اور عاقدین میں سے کسی کے لئے ملکیت ثابت نہ ہوگی اسی طرح ہزل کی صورت مذکورہ میں ہوگا۔

اور اگر دونوں نے بیع کی اجازت دیدی یعنی اعراض پر اتفاق کرلیا تو بیع صحیح ہوجائے گی اور اگر ایک نے توڑا اور دوسرے نے نہیں توڑا تو ناقض کے فعل کا اعتبار کرتے ہوئے نقضِ بیع کا حکم ہوگا کیوں کہ

توڑنے کی ولایت دونوں کو حاصل ہے لیکن چونکہ اس مسئلہ کو خیار شرط کے مسئلہ پر قیاس کیا گیا ہے جس کی مدت امام صاحبؒ کے نزدیک تین دن ہے اس لئے امام صاحبؒ کے نزدیک ضروری ہے کہ تین دن کے اندر دونوں اس کی اجازت دیں تو یہ ہزل باصل العقد کا بیان ہے اور اگر اصل بیع پر دونوں کا اتفاق ہو کہ یہ تو واقعۃً ہوگی لیکن ہزل صرف مقدار ثمن میں ہے یعنی یہ طے کیا کہ اصل ثمن ہزار درہم ہے لیکن لوگوں کے سامنے دو ہزار یا دو سو دینار بولینگے تو اس صورت میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہزل باطل ہے اور تسمیہ معتبر ہے لہٰذا دو ہزار بولنے کی صورت میں دو ہزار اور سو دینار بولنے کی صورت میں سو دینار کو ثمن قرار دیا جائے گا۔

اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ پہلی صورت میں تو ثمن ہزار ہوگا اور دوسری میں سو دینار انہوں نے کہا کہ پہلی صورت میں اتحادِ جنس ہے اور ثانی میں اختلافِ جنس ہے لہٰذا اصل عقد میں جِد اختیار کرتے ہوئے پہلی صورت میں ثمن کے سلسلہ میں مواضعت پر عمل ممکن ہے البتہ دوسری صورت میں ممکن نہیں کیونکہ جنس مختلف ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کی طرف سے یہ جواب دیا گیا ہے کہ یہاں اصل اور وصف میں تعارض ہے یعنی اصل میں جِد ہے اور وصف میں ہزل ہے تو اگر وصف کا اعتبار کرتے ہیں تو یہ شرط فاسد بنکر اصل عقد کو فاسد کر دے گا۔ اس لئے ہم نے اصل کا اعتبار کرتے ہوئے اور اس کو فساد سے بچاتے ہوئے تسمیہ فی الاصل کا اعتبار کیا ہے اور ہزل کو باطل قرار دیا ہے۔ اسکے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وَاَمَّا الهزل فتفسيره اللَّعب وهو ان يُراد بالشئ غيرمَا وضعَ له فلاينا في الرضاء بالمباشرة ولهذا يكفر بالردّة هازلًا لكنه ينا في اختيار الحكم والرضاء به بمنزلة شرط الخيار في البيع فيؤثر فيما يحتمل النقض كالبيع والاجارة فاذا تواضعا على الهزل باصل البيع ينعقد البيع فاسدًا غير موجب للملك وان اتصل به القبض كخيار المتبايعين وكما اذا شرط الخيار لهما ابدًا فاذا انقض احدهما انتقض وان اجازاه جاز لكن عند ابي حنيفة رح يجب ان يكون مقدّرًا بالثلث ولو تواضعا على البيع بالفي درهم وعلى البيع بمائة دينار على ان يكون الثمن الف درهم فالهزل باطل والتسمية صحيحة في الفصلين عند ابي حنيفة رح و قال صاحباه يصح البيع بالف درهم في الفصل الاول وبمائة دينار في الفصل الثاني لامكان العمل بالمواضعة في الثمن مع الجد في اصل العقد في الفصل الاول دون الثاني و انا نقول بانهما جدَّا في اصل العقد والعمل بالمواضعة في البدل يجعله شرطا فاسدًا في البيع فيفسد البيع فكان العملُ بالاصل اولى من العمل بالوصف عند تعارض المواضعتين فيهما

ترجمہ:۔ اور بہرحال ہزل تو اس کی تفسیر لعب ہے (ضد جِد) اور ہزل اصطلاح میں یہ ہے کہ شئی سے

اس کا غیر موضوع لہ مراد لیا جائے تو ہزل مباشرت سے رضا کے منافی نہیں ہے اسی وجہ سے ہازل ہونے طریقہ پر ردّت کیوجہ سے کافر ہو جائیگا لیکن ہزل اختیار حکم اور حکم سے رضا کے منافی ہے بیع میں شرطِ خیار کے درجہ میں تو ہزل مؤثر ہوگا ان امور میں جو نقض کا احتمال رکھتے ہیں جیسے بیع اور اجارہ پس جب ان دونوں نے اتفاق کیا اصل بیع کے سلسلہ میں ہزل پر تو بیع بطور فاسد منعقد ہوگی جو ملک کو ثابت کرنے والی نہ ہوگی اگرچہ اس کے ساتھ قبضہ متصل ہو جائے جیسے ایکدم عاقدین کا خیار اور جیسے عاقدین کے لئے ہمیشہ کے لئے خیار کی شرط ہو پس جب ان دونوں میں سے ایک نے بیع کو توڑ دیا تو بیع ٹوٹ جائے گی اور اگر ان دونوں نے ایک ساتھ اجازت دیدی تو بیع جائز ہوگی لیکن ابو حنیفہ رح کے نزدیک واجب ہے کہ اجازت کا وقت تین دن کے ساتھ مقدر ہو اور اگر دونوں نے مواضعت کی (یہ بات گھڑلی) دو ہزار درہم کے بدلہ بیع پر یا سو دینار کے بدلہ بیع پر اس شرط پر کہ ثمن ہزار درہم ہوگا تو ہزل باطل اور تسمیہ صحیح ہے دونوں صورتوں میں ابو حنیفہ رح کے نزدیک اور صاحبین رح نے فرمایا کہ پہلی صورت میں ہزار درہم کے بدلہ اور دوسری صورت میں سو دینار کے بدلہ بیع صحیح ہے ثمن کے اندر مواضعت پر عمل ممکن ہونے کی وجہ سے اصل عقد کے اندر جِد کے ساتھ ساتھ، پہلی صورت میں نہ کہ دوسری صورت میں اور ہم کہتے ہیں کہ ان دونوں نے اصل عقد کے اندر جِد کے طریقہ کو اپنایا ہے اور بدل (ثمن) کے اندر مواضعت پر عمل کرنا اس کو بیع میں شرطِ فاسد بنادے گا تو بیع فاسد ہو جائیگی تو اصل پر عمل کرنا وصف پر عمل کرنے سے اولیٰ ہوگا ان دونوں (اصل اور وصف) کے اندر مواضعتین کے متعارض ہونے کے وقت۔

تشریح ۱ مصنف رح نے بہت اجمال سے کام لیا ہے ہر قسم کی تفصیل نور الانوار میں ہے ۲ ولو تواضعا علی البیع بالفی الخ یہ مقدارِ عوض اور جنس عوض میں ہزل کا بیان ہے۔ ۳ صاحبین رح نے الف والی صورت میں دونوں مواضعتوں پر عمل کیا ہے کیونکہ دونوں پر عمل ممکن ہے یعنی الفان کے اندر جو الف ہے اس پر عقد منعقد ہوا ہے اور دوسرا الف باطل ہوگیا کیونکہ وہ غیر مطالب ہے کیونکہ دونوں کا ہزل پر اتفاق ہے اور بندوں کی طرف سے جس شرط کا کوئی مطالب نہ ہو وہ مفسد عقد نہیں ہوتی۔

اور دینار کی صورت میں دونوں مواضعتوں کے درمیان تطبیق ممکن نہیں ہے اس لئے کہ اصل عقد میں جِد پر مواضعت صحتِ عقد کو مقتضی ہے اور جنسِ ثمن میں ہزل پر مواضعت عقدِ بیع کے ثمن سے خالی ہونے کو مقتضی ہے اس لئے عقد میں سو دینار مذکور ہیں مگر وہ ہزل کی وجہ سے ثمن نہیں اور جو الف مراد ہے وہ عقد میں مذکور نہیں اور عقد کا ثمن سے خالی ہونا مفسدِ بیع ہے تو دونوں مواضعتوں میں سے ایک کا ترک ضروری ہوا لہٰذا جِد کی مواضعت کو ترجیح دے دی گئی اور سو دینار واجب ہو گئے۔

سبق نمبر ۹۴

اگر مرد اور عورت نے مقدار مہر میں ہزل کیا یعنی یہ طے کیا کہ مہر حقیقت میں ہزار درہم ہوگا لیکن لوگوں کے سامنے بعوض دو ہزار نکاح کریں گے۔ لہذا کیا تو اب اگر وہ دونوں مذاق کو نظر انداز کرنے پر اتفاق کرلیں تو بالاتفاق مہر دو ہزار ہوگا کیونکہ اپنے طے کردہ مذاق سے دونوں کو اعراض کا حق حاصل ہے اور اگر دونوں نے سابق مذاق پر باقی رہنے کا اتفاق کیا تو بالاتفاق ایک ہزار مہر واجب ہوگا۔ کیونکہ دو ہزار کا ذکر محض مذاق کے طور پر تھا اور مذاق سے مال ثابت نہیں ہوتا اور بیع و نکاح میں وجہ فرق یہ ہے کہ بیع میں اگر دو ہزار کو ثمن قرار نہ دیا جائے تو مذاقیہ ہزار کو قبول کرنے کی شرط فاسد ہوگی اور شرطِ فاسد سے بیع فاسد ہوجاتی ہے اور نکاح شرط فاسد سے فاسد نہیں ہوتا۔

اور اگر مذاق جنس مہر میں ہو مثلاً دونوں بطور مذاق سے لوگوں کے سامنے دینار کا ذکر کریں اور حقیقت میں مہر دراہم ہوں تو اگر مذاق سے اعراض پر دونوں اتفاق کرلیں تو مسمّٰی مہر قرار دیا جائے گا اور اگر دونوں بناءً علی الہزل پر اتفاق کرلیں یا خالی الذہن ہونے پر دونوں متفق ہوں یا مذاق پر بناء ہونے اور نہ ہونے میں دونوں کا اختلاف ہوجائے تو ان سب صورتوں میں مہر مثل واجب ہوگا کیونکہ جو مہر ہونا چاہئے عقد میں اس کا ذکر ہی نہیں آیا تو گویا انہوں نے بغیر مہر کے شادی کی ہے اور ایسی صورت میں مہر مثل واجب ہوا کرتا ہے لہذا مہر مثل واجب ہوگا بخلاف بیع کے کیونکہ بیع بغیر ثمن کے صحیح ہی نہیں ہوتی (اور اس میں مزید تفصیلات ہیں جو اس مختصر کے مناسب نہیں ہیں) اور اگر کسی مرد و عورت کا اصل عقدِ نکاح میں مذاق ہو یعنی کوئی مرد کسی عورت سے کہے کہ لوگوں کے سامنے میں مذاقاً تم سے نکاح کروں گا اور اصل میں ہمارے درمیان نکاح نہیں ہوگا تو یہ عقد لازم ہوگا اور مذاق کا کوئی اعتبار نہ ہوگا خواہ دونوں اس پر متفق ہوں کہ ہم نے مذاق پر بنا کرکے عقد کیا ہے یا مذاق کو نظر انداز کردیا تھا یا ہم بوقت عقد خالی الذہن تھے اور خواہ مذاق پر بنا ہونے یا نہ ہونے میں باہم اختلاف ہوجائے اور جیسے یہ حکم نکاح کا ہے یہی طلاق و عتاق کا ہے اور قصاص کو معاف کرنے اور نذر ماننے اور یمین کا بھی یہی حکم ہے اس لئے کہ حدیث میں ہے کہ تین معاملے ایسے ہیں کہ ان کو سچ مچ انجام دینا تو سچ مچ ہے ہی ان کا مذاق بھی سچ مچ پر محمول ہے۔ اور وہ یہ ہیں ۱؎ نکاح ۲؎ اور طلاق ۳؎ اور یمین۔

اور اس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں ہازل سبب سے اور اس کے تکلم سے تو راضی ہے البتہ سبب کے حکم سے راضی نہیں ہے اور ان میں رضا درکار نہیں بلکہ محض سبب کا پایا جانا کافی ہے کیونکہ یہ معاملے ایسے ہیں جن میں نہ احتمالِ رد ہے نہ اِقالہ اور نہ فسخ اور نہ یہ معاملے اپنے اسباب سے مؤخر ہوتے ہیں۔ یہی تو وجہ ہے کہ ان معاملات میں خیارِ شرط بھی نہیں ہوتا کیونکہ خیارِ شرط تو بعد انعقاد سبب حکم کی تاخیر کے لئے موضوع ہے اور ان میں احتمال تاخیر ہے ہی نہیں۔

اور اگر مذاق اُس عقد میں ہو جس میں مال مقصود کی حیثیت سے ہو جیسے خلع اور عتق بشرط اداءِ مال اور قتل عمد میں مصالحت بالمال تو ان تمام تصرفات میں مال ہی مقصود ہے کیونکہ ان میں بغیر ذکر و تسمیہ

کے مال واجب نہیں ہوتا پھر بھی جب قصداً مال کا ذکر کیا تو معلوم ہوا کہ یہی مقصود ہے تو اگر مذاق کرنے والوں نے اصل عقد کے بارے میں مذاق کیا یعنی دونوں باہم یہ طے کرلیں کہ لوگوں کے سامنے یہ سب تصرفات کرینگے اور حقیقت میں یہ محض ایک مذاق ہوگا اور تصرف کی بنا مذاق پر ہونے میں دونوں کا اتفاق ہو (بعد عقد) تو صاحبین رح کے نزدیک طلاق واقع ہوجائے گی اور مال لازم ہوگا کیونکہ ان کے نزدیک معاملۂ خلع میں مذاق کا کوئی اثر نہیں پڑتا کیونکہ صاحبین کے نزدیک خلع میں خیارِ شرط کا احتمال نہیں ہے۔

لہٰذا اگر خلع میں بیوی کے حق میں خیارِ شرط ہو تب بھی مال واجب ہوگا اور طلاق واقع ہوگی اور خیار باطل ہوگا تو جب خلع میں ان کے نزدیک خیارِ شرط کا احتمال نہیں تو خلع میں مذاق بھی باطل ہوگا کیونکہ حکم سے عدم رضا میں مذاق خیارِ شرط کے درجہ میں ہے۔ امام محمد رح نے مبسوط کی کتاب الاکراہ میں اس کی صراحت فرمائی ہے۔

اگرچہ مال فی نفسہ محتملِ فسخ ہے مگر اصل یہاں طلاق ہے تو جب اس کے اندر احتمالِ فسخ نہیں ہے تو تابع کے اندر بھی تابع ہونے کی حیثیت سے احتمالِ فسخ نہ ہوگا۔

اور امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک خلع میں عورت کی جانب بیع کے درجہ میں ہے لہٰذا عورت کی جانب میں خیارِ شرط بھی جائز ہوگا لہٰذا انہوں نے فرمایا کہ طلاق اور وجوب مال عورت کے اختیار پر موقوف ہے اگر وہ اختیار کرلے تو مال واجب ہوگا اور طلاق واقع ہوگی ورنہ نہیں خواہ یہ مذاق اصل تصرف میں ہو یا قدر مال میں ہو یا جنس مال میں ہو تو جب ان کے نزدیک خلع میں عورت کی جانب میں خیار شرط جائز ہے اور مذاق خیار شرط کے درجہ میں ہے تو انکے نزدیک مذاق میں بھی یہی حکم ہوگا بس اتنا فرق ہے کہ خیارِ شرط میں جبکہ وہ بیع میں ہو تین دن متعین ہیں اور خلع میں تین دن متعین نہیں بلکہ اگر تین دن کے بعد بھی اس نے اختیار کیا تو طلاق واقع ہوگی اور مال لازم ہوگا۔ اسکے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وهذا بخلاف النكاح حيثُ يجبُ الاقل بالاجماع لان النكاح لا يفسد بالشرط الفاسد فامكن العمل بالمواضعتين ولو ذكرا في النكاح الدنانير وغرضُهما الدراهم يجبُ مهرُ المثل لانَّ النكاح يصح بغير تسمية بخلاف البيع ولو هزلا باصل النكاح فالهزل باطل والعقد لازم وكذلك الطلاقُ والعتاق والعفوُ عن القصاص واليمينُ والنذرُ لقوله عليه السلام ثلثٌ جدُّهن جدٌّ وهزلهنَّ جدٌّ النكاحُ والطلاقُ واليمينُ ولان الهازلَ مختار للسببِ راض به دون حكمه وحكم هذه الاسباب لا يحتمل الردّ والتراخي الا ترى انه لا يحتمل خيارَ الشرط واما فان المال فيه مقصودًا مثل الخلع والعتق على مال والصلح عن دم العمد فقد ذكر في كتاب الاكراه في الخلع ان الطلاق واقع والمالَ لازم وهذا عند ابي يوسف رح ومحمد رح لان الخلع لا يحتمل خيار الشرط عندهما سواءٌ هزلا باصله او بقدر البدل او بجنسه يجبُ المسمى عندهما وصار كالذي لا يحتمل الفسخ تبعا اما عند ابي حنيفة رح فانَّ

الطلاق يتوقف على اختيارها بكلّ حالٍ لانه بمنزلة خيار الشرط وقد نصّ عن ابي حنيفة في خيار الشرط من جانبها ان الطّلاق لا يقع ولا يجب المال الّا ان تشاء المرأة فيقع الطلاق ويجب المال فكذلك ههنا لكنّه غير مقدر بالثلث ۔

ترجمہ اور یہ (بیع) نکاح کے خلاف ہے اس حیثیت سے کہ بالاجماع اقل واجب ہوگا اس لئے کہ نکاح شرطِ فاسدؔ سے فاسد نہیں ہوتا تو دونوں اتفاقوں پر عمل کرنا ممکن ہے اور اگر ان دونوں نے نکاح میں دنانیر کو ذکر کیا اور ان کی غرض دراہم ہے تو مہر مثل واجب ہوگا اس لئے کہ نکاح بغیر تسمیہ کے درست ہے بخلاف بیع کے اور اگر ان دونوں نے اصل نکاح کے متعلق مذاق کیا تو ہزل باطل ہے اور عقد لازم ہے اور ایسے ہی طلاق اور عتاق اور قصاص کو معاف کرنا اور یمین (تعلیق) اور نذر نبی علیہ السلام کے فرمان کی وجہ سے کہ تین معاملے ایسے ہیں کہ جن کا سچ سچ تو ہے ہی سچ اور ان کا مذاق بھی سچ ہے نکاح اور طلاق اور یمین اور اس لئے کہ مذاق کرنے والا سبب کو اختیار کرنے والا سبب سے راضی ہے نہ کہ اس کے حکم سے اور ان اسباب کا حکم رد اور تراضی کا احتمال نہیں رکھتا کیا آپ نہیں دیکھتے کہ یہ (مذکورہ اسباب میں سے کوئی بھی) خیار شرط کا احتمال نہیں رکھتا ۔ اور بہرحال وہ عقد جس میں مال مقصود ہے جیسے خلع اور طلاق علی المال اور دمِ عمد سے مصالحت ۔ پس محمد رح نے مبسوط کی کتاب الاکراہ میں خلع کے بارے میں ذکر کیا ہے کہ طلاق واقع ہوگی اور مال لازم ہوگا اور یہ حکم صاحبین رح کے نزدیک ہے اس لئے کہ ان دونوں کے نزدیک خلع خیار شرط کا احتمال نہیں رکھتا خواہ وہ اصل عقد کے بارے میں مذاق کریں یا مال کی مقدار میں یا جنس بدل میں تو صاحبین رح کے نزدیک مسمّٰی واجب ہوگا اور یہ (بدل مسمّٰی) اس چیز کے مثل ہوگیا جو تابع ہو کر فسخ کا احتمال نہیں رکھتا بہرحال ابو حنیفہ رح کے نزدیک پس طلاق عورت کے اختیار پر موقوف ہے اس لئے کہ ہزل خیار شرط کے درجہ میں ہے اور ابو حنیفہ رح کی جانب سے (جامع صغیر میں) عورت کی جانب سے خیار شرط کے بارے میں مصرّح ہے کہ طلاق واقع نہ ہوگی اور مال واجب نہ ہوگا مگر یہ کہ عورت چاہے پس (اس وقت) طلاق واقع ہوگی اور مال واجب ہوگا پس ایسے ہی یہاں (ہزل کے اندر ہوگا) لیکن یہ (خیار شرط خلع میں) تین دن کے ساتھ مقدر نہیں ہے ۔

سبق نمبر ۹۵ وہ معاملات جن میں مال مقصود ہوتا ہے جیسے خلع اور عتق علی المال اور دمِ عمد سے مصالحت تو ان میں سے خلع کے بارے میں جو حکم و اختلاف مذکور ہوا ہے یہی حکم و اختلاف طلاق علی المال اور مصالحت عن العمد کے اندر بھی ہے ۔ یعنی صاحبین رح کے نزدیک مال واجب ہوگا اور عتق واقع ہوگا اور مصالحت درست ہوگی اور امام صاحب رح کے نزدیک فریق ثانی

کے اختیار پر موقوف ہے ۔
پھر مصنفؒ ایک اصول پیش فرماتے ہیں کہ جن معاملات میں ہزل مؤثر ہے یعنی وہ امور جو نقض کا احتمال رکھتے ہیں جیسے بیع اور اجارہ ، اور امام صاحبؒ کی اصل کے مطابق وہ امور جن میں مال مقصود ہو جائے جیسے خلع وغیرہ یہاں ہزل کی مواضعت پر اس وقت عمل واجب ہوگا جبکہ عاقدین ہزل پر بنا ر کرنے پر اتفاق کرلیں تو اب اس کو ہزل شمار کریں گے اور اگر عاقدین کا اس بات پر اتفاق ہو جائے کہ وہ دونوں خالی الذہن تھے یا دونوں میں اختلاف ہو جائے تو خالی الذہن ہونے کی صورت میں اس کو جد پر محمول کریں گے اور اختلاف کی صورت میں جو جد کا مدعی ہے اس کا قول معتبر ہوگا یہ امام صاحبؒ کا فرمان ہے بخلاف صاحبینؒ کے کہ وہ اپنی اصل پر ہیں کہ اُن کے نزدیک طلاق وغیرہ کا یہاں واقع ہونا اس بنا پر ہے کہ ان کے نزدیک ہزل ہی سراسر باطل ہے ۔
اور اگر کسی نے ہزل کے طریقہ پر اقرار کیا ہو خواہ وہ اقرار ان معاملات کا ہو جو فسخ کا احتمال نہیں رکھتے جیسے طلاق وعتاق وغیرہ تو ہزل کی وجہ سے ان معاملات کے متعلق اقرار باطل ہوگا کیونکہ ہزل نے یہ بات واضح کردی کہ مخبر بہ نادار رد ہے کیونکہ ہازل نفس الامر کے خلاف لوگوں کے سامنے بات ظاہر کرتا ہے ۔ اور اقرار مخبر بہ پر موقوف ہے تو ہزل کے طریقہ پر مخبر بہ کا اثبات نہ ہوگا ۔
لہٰذا اگر کسی نے طلب مواثبہ اور طلب اشہاد کے بعد طلب خصومت سے شفعہ سے دست برداری دے دی اور یہ کام اس نے بطریق ہزل کیا تو یہاں اس کا دست بردار ہونا باطل ہوگا اور وہ برابر شفیع رہے گا یعنی اس کی تسلیم غیر معتبر ہوگی لہٰذا اس کو شفعہ کا حق بدستور باقی رہے گا اس لئے کہ ماقبل میں یہ تفصیل گذرچکی ہے کہ ہزل خیار شرط کے درجہ میں ہے اور اتفاق سے تسلیم خیار شرط سے بھی باطل ہو جاتی ہے لہٰذا ہزل سے بھی باطل ہو جائے گی اور اسی طرح اگر مقروض کو بطریق ہزل قرضہ سے بری کردیا تو ابراء باطل ہے اور قرض بدستور برقرار ہے ۔
اور اگر بطریق ہزل کسی کافر نے کلمۂ اسلام کا تکلم کیا اور اس نے اپنے دین سے برارت کردی تو واجب ہے کہ اس کے ایمان کا حکم جاری کیا جائے جیسے اگر کسی کافر پر جبر کیا گیا ہو اور اس نے حالتِ اکراہ میں کلمۂ اسلام کا تلفظ کیا ہو تو وہاں بھی اس کے اسلام کا حکم کیا جاتا ہے اس لئے کہ ایمان لانا انشاء ہے اور وہ انشاء ہے جس میں رد اور تراخی کا احتمال نہیں ہے ۔ اور اہلیت کے عوارض کسبی میں سے ایک عارض سفاہت ہے اور سفاہت باعتبار لغت خفّت اور بیوقوفی کو کہتے ہیں اور اصطلاح شریعت میں تقاضائے شریعت کے خلاف عمل کرنے کو کہتے ہیں اگرچہ وہ عمل باعتبار اصل کے مشروع ہو مثلاً اسراف اور فضول خرچی یعنی انفاق میں حد سے تجاوز کرنا اور بیجا مال خرچ کرنا ۔
امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک سفیہ محجور عن التصرف نہیں ہوگا خواہ ایسا تصرف ہو جو نداق سے باطل نہیں ہوتا جیسے نکاح وعتاق یا ایسا تصرف ہو جو نداق سے باطل ہو جاتا ہے جیسے بیع و اجارہ کیونکہ عاقل بالغ کو

حکماً تصرّف سے روک دینا امام صاحبؒ کے نزدیک شریعت میں ثابت نہیں ہے اور جو تصرفات مذاق سے باطل نہیں ہوتے ان میں صاحبینؒ کے نزدیک بھی یہی حکم ہے لیکن جو تصرفات مذاق سے باطل ہو جاتے ہیں ان میں سفیہ کو اسی کے نفع کے پیش نظر محجور قرار دیا جائیگا جیسے صبی اور مجنون کا حکم ہے لہذا صاحبینؒ کے نزدیک سفیہ کی بیع و اجارہ و ہبہ اور وہ دوسرے تصرفات جن میں احتمالِ نقض ہے صحیح اور نافذ نہیں ہوں گے کیونکہ اگر اس کو محجور قرار نہ دیا جائے تو ان تصرفات کی راہ سے اپنا تمام مال بیجا خرچ کر بیٹھے گا جس کے بعد وہ دوسرے مسلمانوں پر بوجھ بن جائے گا۔ اور اپنے مصارف کے لئے بیت المال کا محتاج ہوگا۔

بہر حال اس کو محجور کیوں نہیں قرار دیا گیا ہے؟ تو اس کا جواب دیا کہ سفاہت جنون وغیرہ کی طرح امر سماوی نہیں ہے بلکہ یہ تو امر کسبی ہے بلکہ یہ تو معصیت ہے گویا کہ یہ خواہشات نفسانی کے غلبہ کی وجہ سے اس امر کے فساد کو اور اس کی قباحت کے جاننے کے باوجود اس امر پر عمل کر کے عقل کی دشمنی اور مخالفت کر رہا ہے تو یہ مستحق نظر و شفقت اور مستحق رحم و کرم نہیں ہے اس لئے اس کو محجور علیہ قرار نہیں دیا گیا ہے۔

سوال:۔ جب یہی بات ہے کہ یہ مستحقِ نظر و شفقت نہیں ہے تو سفیہ مبذر سے ۲۵ رسال تک اس کا مال کیوں روکا گیا ہے اور اسکے حوالہ کیوں نہیں کیا گیا ہے؟

جواب:۔ اس کا ثبوت قرآن سے ثابت ہے فرمانِ باری ہے وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ اَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللّٰهُ لَكُمْ قِيَامًا۔ پھر یہ حکم یا تو بطورِ عقوبت ہے یا یہ خلافِ قیاس ہے بہر حال یہ حکم ان دونوں طریقوں میں سے خواہ جس طریقہ پر ہو اسکے اوپر دوسرے کو قیاس نہیں کیا جا سکتا کیونکہ مقیس علیہ خلافِ قیاس ہے۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وكذلك هذا في نظائره ثم انه انما يجب العمل بالمواضعة فيما يؤثر فيه الهزل اذا اتفقا على البناء اما اذا اتفقا على انه لم يحضرهما شئ او اختلفا حمل على الجد وجعل القول قول من يدعيه في قول ابي حنيفة رح خلافًا لهما واما الاقرار فالهزل يبطله سواء كان الاقرار بما يحتمل الفسخ او بما لا يحتمله لان الهزل يدل على عدم المخبر به وكذلك تسليم الشفعة بعد الطلب والاشهاد يبطله الهزل لانه من جنس ما يبطل بخيار الشرط وكذلك ابراء الغريم واما الكافر اذا تكلم بكلمة الاسلام وتبرأ عن دينه هازلا يجب ان يحكم بايمانه كالمكره لانه بمنزلة انشاء لا يحتمل حكمه الرد والتراخي واما السفه فلا يخل بالاهلية ولا يمنع شيئا من احكام الشرع ولا يوجب الحجر اصلا عند ابي حنيفة رح وكذا عند غيره فيما لا يبطله الهزل لانه مكابرة العقل بغلبة الهوى فلم يكن سببا للنظر ومنع المال عن السفيه المبذر في اول البلوغ ثبت بالنص اما عقوبة عليه او غير

معقول المعنی فلا یحتمل المقایسۃ

ترجمہ اور ایسے ہی ہے یہ (حکم واختلاف) اس کے نظائر میں پھر مواضعت پر عمل واجب ہے ان معاملات میں جن میں ہزل مؤثر ہے جبکہ عاقدین ہزل پر بناء کرنے پر اتفاق کریں ۔ بہرحال جب وہ دونوں اس بات پر اتفاق کریں کہ ان کو کچھ مستحضر نہیں تھا (خالی الذہن تھے) یا دونوں اختلاف کریں تو اس کو جد پر محمول کیا جائے گا اور جد کے مدعی کا قول معتبر ہوگا ابوحنیفہ رح کے قول کے مطابق بخلاف صاحبین رح کے بہرحال اقرار پس ہزل اس کو باطل کر دیتا ہے اسلئے کہ ہزل دلالت کرتا ہے مخبر بہ کے نہ ہونے پر اور ایسے طلب مواثبہ اور اشہاد کے بعد شفعہ کی تسلیم کہ اس کو ہزل باطل کر دیتا ہے اس لئے کہ یہ (تسلیم شفعہ) اُن معاملات کی جنس سے ہے جو خیار شرط سے باطل ہو جاتے ہیں اور ایسے ہی قرضخواہ کا قرض سے بَری کر دینا ہے ۔

اور بہرحال جب اس نے کلمۂ اسلام کا تکلم کیا اور اس نے ہزل کے طور پر اپنے دین سے براءت ظاہر کردی تو اس کے ایمان کا حکم لگانا واجب ہے مکرہ کے مثل اس لئے کہ ایمان ایسا انشاء ہے جس کا حکم رد اور تراخی کا احتمال نہیں رکھتا ۔

اور بہرحال سفاہت تو وہ اہلیت کے اندر مخل نہیں ہے اور نہ یہ احکامِ شرع میں سے کسی چیز کو روکتی ہے اور نہ سفہ ابوحنیفہ رح کے نزدیک بالکل حجر کو واجب کرتی ہے اور ایسے ہی ان کے غیر کے نزدیک ان معاملات میں جن کو ہزل باطل نہیں کرتا اس لئے کہ سفہ عقل کی دشمنی اور مخالفت کرنا ہے غلبہ ہویٰ کے سبب سے تو سفہ شفقت کا سبب نہیں ہے اور اوائل بلوغ میں سفیہ مبذر سے مال کو روکنا نص سے ثابت ہوا ہے یا تو یہ سفیہ پر عقوبت ہے یا یہ غیر معقول المعنیٰ ہے تو یہ مقایست کا احتمال نہیں رکھتا (یعنی یہ اس قابل نہیں کہ اس پر دوسرے کو قیاس کر لیا جائے)

سبق نمبر ۹۶

عوارض مکتسبہ میں سے ایک خطاء ہے خطاء لغۃً صواب اور درستی کی ضد ہے اور اصطلاحًا قصد وارادہ کے خلاف کسی کام کے واقع ہو جانے کو خطاء کہتے ہیں ۔ اور خطاء حق اللہ ساقط ہونے کے بارے میں قابلِ عذر ہے جبکہ اجتہاد اور کوشش کے بعد خطاء واقع ہو جائے چنانچہ مجتہد اگر اپنی پوری کوشش صرف کرنے کے بعد فتویٰ میں غلطی کر جائے تو وہ گنہگار نہ ہوگا بلکہ وہ اپنے اجتہاد پر ایک اجر کا مستحق ہوگا اور سزا اور عقوبت کے سلسلہ میں خطاء شبہ کا فائدہ دے گا حتی کہ خاطی نہ گنہگار ہوتا ہے اور نہ حد و قصاص کی گرفت میں آتا ہے ۔ لہٰذا اگر شب زفاف میں خطاءً کوئی دوسری عورت مرد کے پاس بھیج دی گئی تو خطاءً اس زنا کی وجہ سے حد واجب نہ ہوگی اور اگر خطاءً کسی کو قتل کر دیا تو قصاص واجب نہ ہوگا ۔

لیکن حقوق العباد ساقط ہونے کے بارے میں خطاء کو عذر قرار نہیں دیا جائے گا چنانچہ حقوق العباد میں تعدی کرنے کیوجہ سے اس پر تاوان واجب ہوگا اور خطاءً قتل کی صورت میں اس پر دیت اور کفارہ واجب ہوگا۔ کیونکہ ترک احتیاط کی وجہ سے کچھ نہ کچھ اس کی کوتاہی ضرور ہے لہذا کفارہ اس پر اور دیت اس کے عاقلہ پر واجب ہوگی اور خاطی کی طلاق واقع ہوگی اور اس کی بیع بھی ایسے ہی منعقد ہوگی جیسے مکرہ کی بیع منعقد ہوتی ہے۔

اور انہیں عوارض میں سے ایک سفر ہے جو تخفیف کے اسباب میں سے ہے اور سفر کی وجہ سے چار رکعت والی نمازوں میں قصر ہوگا اور روزہ کی تاخیر کی اجازت ہوگی۔ لیکن مرض اور سفر میں فرق ہے کیونکہ مرض اسبابِ اختیاریہ میں سے نہیں اور سفر اختیاری چیز ہے نیز سفر لازمًا داعی الی الافطار نہیں ہے بخلاف مرض کے لہذا سفر اور مرض میں فرق ہوا لہذا جو شخص مسافر ہو اور صبح کو اس نے روزہ کی نیت کی یا مقیم ہے۔ اور روزہ کی نیت ہے اور پھر سفر کیا تو دونوں صورتوں میں افطار درست نہیں بلکہ افطار کی وجہ سے گنہگار ہوگا لیکن چونکہ نفسِ سفر جو مبیح افطار ہے وہ موجود ہے تو اس شبہ کی وجہ سے کفارہ واجب نہ ہوگا۔ لیکن اگر مقیم رہتے ہوئے افطار کیا اور پھر سفر کیا تو کفارہ واجب ہوگا لیکن اگر بعد فطر مریض ہوگیا تو کفارہ واجب نہ ہوگا۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وَاَمَّا الخطاءُ فهو نوعٌ جُعِل عذرًا صالحًا لسقوط حق اللّٰہ تعالیٰ اذا حَصَل عن اجتهاد وشبهةً في العقوبة حتى قيل ان الخاطي لا يأثم ولا يواخذ بحدٍ ولا قصاصٍ لكنه لا ينفك عن ضرب تقصير يصلح سببًا للجزاء القاصر وهو الكفارة وصَحّ طلاقه عندنا ويجب ان ينعقد بيعه كبيع المكره واما السَّفَرُ فهو من اسبابِ التخفيف يؤثر في قصر ذوات الاربع وفي تاخير الصّوم لكنه لما كان من الامور المختارة ولم يكن موجبًا ضرورةً لازمةً قيل انه اذا اصبح صائمًا وهو مسافرٌ او مقيمٌ فسافر لا يباح له الفطر بخلاف المريض ولو افطر كان قيام السفر المبيح شبهةً في ايجاب الكفارة ولو افطر ثم سافر لا يسقط عنه الكفارة بخلاف ما اذا مرض لما قلنا

ترجمہ اور بہرحال خطاء پس وہ ایک ایسی قسم ہے جس کو ایسا عذر قرار دیا گیا ہے جو اللہ تعالیٰ کا حق ساقط ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے جبکہ وہ اجتہاد سے حاصل ہو اور جس کو عقوبت کے دور کرنے میں شبہ قرار دیا گیا ہے یہاں تک کہ کہا گیا ہے خطاء کار نہ گنہگار ہوگا اور نہ حد اور قصاص میں ماخوذ ہوگا لیکن خطاء تقصیر کی ایک قسم سے منفک نہیں ہے ایسی تقصیر جو جزاء قاصر کا سبب بننے کے لئے صلاحیت رکھتی ہے اور وہ (جزاء قاصر) کفارہ ہے اور ہمارے نزدیک خاطی کی طلاق صحیح ہے اور ضروری ہے کہ خاطی کی بیع منعقد ہوجائے جیسے مکرہ کی بیع اور بہرحال سفر تو وہ تخفیف

کے اسباب میں سے ہے جو چار رکعت والی نماز کے قصر میں اور روزہ کی تاخیر میں مؤثر ہے لیکن جبکہ سفر امور مختارہ میں سے ہے اور سفر کی ایسی ضرورت کو واجب کرنے والا نہیں جو لازمی ہو تو کہا گیا ہے کہ مسافر نے جب صبح کی صائم ہونے کی حالت میں اور وہ مسافر ہے یا مقیم ہے پس وہ مسافر ہو گیا تو اس کے لئے افطار جائز نہیں ہے بخلاف مریض کے اور اگر مسافر نے افطار کر لیا تو سفر مبیح کا قیام سقوط ایجاب کفارہ کے حق میں شبہ ہوگا اور اگر افطار کیا پھر سفر کیا تو اس سے کفارہ ساقط نہ ہوگا بخلاف اس صورت کے جبکہ وہ مریض ہو گیا ہو (بعد فطر) اسی دلیل کی وجہ سے جو کہ ہم بیان کر چکے ہیں ۔

تشریح ۱؎ مکرہ کی بیع منعقد ہوگی لیکن فاسد منعقد ہوگی کما سیجیٔ ۔ ۲؎ لم یکن موجبا ضرورۃً لازمۃً : یعنی سفر ایسی ضرورت کو ثابت نہیں کرتا جو افطار کی جانب داعی ہو کیونکہ مسافر بھی روزہ پر بغیر تضرر کے قدرت رکھتا ہے یعنی روزہ کی وجہ سے اس کے بدن میں کوئی آفت نہیں پہونچے گی ۔ ۳؎ اگر کسی نے حالت صحت میں افطار کیا پھر مریض ہو گیا تو کفارہ ساقط ہوگا کیونکہ مرض امر سماوی ہے ۔

سبق نمبر ۹۷

یہاں سے مصنف عوارض مکتسبہ میں سے آخری عارض اکراہ کا بیان شروع فرما رہے ہیں اور یہ آخری عارض ہے اس کے بعد عوارض کا بیان ختم ہو کر حروف معانی کا بیان آئے گا ، اکراہ کی حقیقت یہ ہے کہ انسان کو کسی ایسے کام پر مجبور کرنا جسے وہ ناپسند کرتا ہے کہ اگر اس کو مجبور نہ کیا جاتا تو وہ اس کام کے کرنے پر آمادہ نہ ہوتا ۔ پھر بقول مصنف اکراہ کی دو قسمیں ہیں ۱؎ کامل ۲؎ قاصر ، اول کو اکراہ ملجی بھی کہتے ہیں یعنی جس کے اندر بالکل مجبور کر دیا جائے مثلاً کوئی جابر یوں کہے کہ اگر تم یہ کام نہیں کروگے تو میں یقیناً تمہیں قتل کر دونگا یا ضرور تمہارا ہاتھ کاٹ دونگا تو ایسے اکراہ سے لامحالہ رضا ختم ہو جاتی ہے اور اختیار فاسد ہو جاتا ہے اور ثانی کو اکراہ غیر ملجی بھی کہا جاتا ہے جیسے قید و بند یا ایسی مار پیٹ سے ڈرا کر جبر کیا جائے جس سے جان یا اعضاء کے ضائع ہونے کا اندیشہ نہ ہو تو اس قسم کے اکراہ سے اختیار تو باقی رہتا ہے البتہ اس فعل پر رضامندی نہیں ہوتی اور اکراہ کی کوئی بھی قسم خطاب شرع اور اہلیت کے منافی نہیں ہے کیونکہ اس حالت میں بھی عقل و بلوغ موجود ہیں جن پر خطابات شرعیہ اور اہلیت کا دار و مدار ہے اور اکراہ کے وقت کا حکم چار قسموں میں منحصر ہے کبھی اس پر عمل کرنا فرض ہو جاتا ہے کبھی حرام کبھی مباح اور کبھی رخصت یعنی اگر مردار وغیرہ کھانے پر اکراہ کامل کیا جائے تو اس کی حرمت ختم ہو کر اس کا کھانا جان بچانے کے لئے فرض ہے لہذا اگر کھانے سے باز رہا اور موت واقع ہو گئی تو وہ عذاب کا مستحق ہوگا اس لئے کہ جان بوجھ کر اپنے کو ہلاکت میں ڈالا گیا ہے اور جیسے زنا اور نفس معصوم کو قتل کرنا کہ ان کا ارتکاب اکراہ کامل کے باوجود بھی حرام ہے اور جیسے اکراہ کی صورت میں روزہ افطار کرنا مباح ہے اور بوقت اکراہ زبان سے کلمۂ کفر کہنے کی رخصت ہے

بشرطیکہ دل کی تصدیق اور یقین میں کچھ فرق نہ آئے اور اکراہ بھی کامل ہو اباحت اور رخصت کے درمیان یہ فرق ہے کہ رخصت میں اصل فعل مباح نہیں ہوتا بلکہ محض گناہ ساقط ہوتے ہیں اس کے ساتھ مباح والا معاملہ کیا جاتا ہے۔ اور اباحت کے یہ معنی ہیں کہ فعل کی حرمت ہی سرے سے ختم ہو جائے۔

بہرحال اکراہ کی صورت میں ان افعال کا جن پر مجبور کیا گیا ہے فرض و حرام رخصت و مباح ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ تکلیفات شرعیہ کا مخاطب و مکلف ہے۔ اگر مرد پر زنا کے متعلق جبر کیا جائے یعنی اکراہ کامل تو فعل زنا اب بھی حرام ہے اور اگر عورت پر جبر کیا جائے تو رخصت ہے اور زبان سے کلمۂ کفر کہنے اور فساد صلوٰۃ وصوم کے درجہ میں ہے۔

اور وجہ فرق یہ ہے کہ مرد کے فعل میں بچہ کے نسب کا ضیاع لازم آتا ہے کیونکہ زانی سے بچہ کا نسب ثابت نہیں ہوتا اور عورت سے چونکہ بچہ کا نسب منقطع نہیں ہو سکتا اس لئے اس کے حق میں بچہ کا ضیاع لازم نہیں آتا تو مرد کا فعل قتل کے درجہ میں ہے اور عورت کا فعل قتل کے درجہ میں نہیں ہے مگر مرد کے اوپر بھی نہیں البتہ اکراہ قاصر میں عورت کو زنا پر قدرت دینا جائز نہیں ہے لیکن اگر دیدی تو گنہگار ہوگی مگر اکراہ قاصر حد کے دور کرنیکا شبہ موجود ہے اسلئے حد واجب نہ ہوگی۔

خیر اکراہ اہلیت کے منافی نہیں ہے اس وجہ سے اکراہ کیوجہ سے مکرہ کے اقوال و افعال باطل نہ ہوں گے۔ لہٰذا اس کی طلاق و عتاق و نکاح اور قتل اور کسی کا مال ضائع کرنا سب معتبر ہے ہاں اگر کوئی تغیر آجائے مثلاً انتِ طالق ان دخلت الدار تو جو حکم غیر مکرہ کا ہے وہی مکرہ کا ہوگا۔

سوال: جب اکراہ کیوجہ سے اقوال و افعال باطل نہیں ہوتے تو پھر اکراہ کا اثر کہاں ظاہر ہوگا؟

جواب: اکراہ کا اثر یہ ہوگا کہ اکراہ کامل کی وجہ سے بشرطِ عدمِ مانع فعل کی نسبت بجائے مکرہ کے مکرِہ کی جانب ہو جائے گی؛ دیکھئے تفصیلہ۔ اور اکراہ کے قاصر ہونے کی صورت میں چونکہ رضا مفقود ہے اس وجہ سے وہ افعال فاسد ہوں گے کہ جو احتمال نقض و فسخ رکھتے ہوں اور ان میں رضا درکار ہوتی ہو جیسے بیع و اجارہ ہیں البتہ نکاح و طلاق وغیرہ کہ وہ نہ قابل نقض ہیں اور نہ ان میں رضا درکار ہے زبان سے تکلم کافی ہے اس وجہ سے یہ معتبر اور صحیح ہوں گے۔

لہٰذا مکرَہ کا اقرار خواہ کسی چیز کے بارے میں ہو خواہ طلاق و نکاح کے بارے میں ہو یا بیع و اجارہ کے خواہ اکراہ کامل ہو یا قاصر یہ اقرار صحیح نہ ہوگا اس لئے کہ اقرار کی صحت کے لئے مکی عنہ اور مخبر بہ چاہئے اور وہ یہاں معدوم ہے جس کے عدم پر دلیل (اکراہ) موجود ہے۔ اور اگر کسی عورت پر خلع قبول کرنے پر جبر کیا گیا تو چونکہ اس میں دو چیزیں ہیں ایک طلاق اور دوسری مال کا وجوب اول کے لئے رضا درکار نہیں اور ثانی کے لئے رضا درکار ہے۔ لہٰذا ایسی صورت میں طلاق تو واقع ہو جائے گی لیکن مال لازم نہ ہوگا اس لئے اکراہ کی وجہ سے عورت نہ سبب (عقدِ خلع) سے راضی ہے اور نہ حکم (وجوب مال) سے۔ مگر طلاق میں عدم رضا کچھ مخل نہیں البتہ مال میں مخل ہے۔ لہٰذا بغیر وجوبِ مال کے طلاق واقع ہو جائیگی

جیسے اگر صغیرہ کے شوہر نے صغیرہ کو مال کے عوض طلاق دی اور صغیرہ نے قبول کر لیا تو طلاق واقع ہو جائے گی لیکن مال واجب نہ ہوگا ۔

سوال :- طلاق کے بارے میں ہزل واکراہ کا جب ایک درجہ ہے اور دونوں صورتوں میں طلاق واقع ہو جاتی ہے تو جیسے ہزل میں طلاق اور مال میں انفصال نہیں ہے بالاتفاق کما مر، اسی طرح اکراہ کی صورت میں بھی طلاق اور مال میں انفصال نہ ہونا چاہئے ؟ ۔

جواب :- ان دونوں میں زمین وآسمان کا فرق ہے اس لئے کہ ہزل کے اندر سبب سے رضا ہوتی ہے اور حکم سے رضا نہیں ہوتی اور اکراہ میں دونوں ہی سے رضا نہیں ہے نہ سبب سے اور نہ حکم سے ۔ تو ہزل تو مذکورہ تفصیلا کے مطابق خیارِ شرط کے درجہ میں ہے ،

بہر حال اکراہ قاصر کا اثر یہ ہوتا ہے ۔ اور اکراہ کامل کی صورت میں (ان لم یمنع مانع) فعل کی نسبت مکرِہ کی جانب ہو جاتی ہے ، اور مکرَہ کو مکرِہ کے لئے ایک آلہ شمار کر لیا جاتا ہے اسی لئے قصاص وغیرہ مکرِہ پر واجب ہوگا لہٰذا اگر اکراہ کامل کی صورت میں مکرَہ نے کسی کو قتل کر دیا تو اس کا قاتل مکرِہ ہوگا اور قصاص مکرِہ پر واجب ہوگا اور اختیار اگرچہ مکرَہ کے اندر بھی موجود ہے مگر یہ اختیار فاسد ہے اختیار صحیح کے مقابلہ میں جس کا کوئی شمار نہ ہوگا لیکن اگر وہ اکراہ ایسے معاملات میں ہو کہ وہاں مکرَہ کو مکرِہ کا آلہ شمار ہی نہیں کر سکتے تو پھر مجبوری ہے اور بر بنا مجبوری فعل اختیارِ فاسد ہی کی طرف منسوب کرنا پڑے گا جیسے کھانا اور وطی کرنا اور اقوال چونکہ دوسرے کی زبان سے بول نہیں سکتا اور دوسرے کے ذکر سے وطی نہیں کر سکتا اور دوسرے کے موتھ سے کھا نہیں سکتا ۔

اور جو فعل ایسا ہو کہ ذات فعل کے لحاظ سے اس میں احتمال ہے کہ اس میں مکرَہ کو مکرِہ کا آلہ شمار کیا جائے لیکن محل کے لحاظ سے اس میں اس کا احتمال نہیں ہے کہ مکرَہ کو مکرِہ آلہ شمار کیا جائے تو اس کو بھی قسم ثانی میں شمار کیا جائے گا اور مباشرت کو اصل قرار دیا جائے گا اور اس کو مکرِہ کا آلہ شمار نہیں کیا جائے گا جیسے کسی محرم پر جبر کیا گیا کہ وہ شکار کو قتل کرے تو یہ قتل صرف فاعل مباشرت پر مقصود رہے گا کیونکہ مکرِہ کا مقصد یہ ہے کہ اپنے احرام پر جنایت کرے جس میں وہ مکرِہ کا آلہ نہیں بن سکتا ورنہ اگر مکرَہ کو مکرِہ کا آلہ قرار دیا جائے تو مکرِہ کا احرام محلِ جنایت ہو جائے گا اگر وہ مُحرم ہو اور یہ مکرِہ کے مقصد کے خلاف ہے نیز اس میں اکراہ کو بھی باطل کر دینا ہے اور اکراہ ہی کی وجہ سے فعل مکرِہ کی طرف منتقل ہوا کرتا ہے اور اکراہ کو آپنے باطل کر دیا تو پھر محلِ جنایت محلِ اول ہی بنا یعنی مکرِہ کا احرام ، تو اس سے پہلے ہی سے فاعل ومباشر پر مقصور قرار دیا جائے گا تاکہ لغو افعال میں اشتغال لازم نہ آئے کیوں کہ لوٹ پھیر کر پھر یہی بات سامنے آئے گی ۔

اس کے بعد عبارت ملاحظہ ہو ۔

وَاَمَّا الاكراهُ فنوعَان كَامِلٌ يُفْسِدُ الاختيار ويُوجِبُ الالجاءَ وقاصِرٌ يعدم الرِّضاء ولا يوجِبُ الالجاءَ والاكراهُ بجملته لاينافي الاهليّة ولا يوجِبُ وضع الخطاب بحال لان المكره مُبتلى والابتلاءُ يحقّق الخطاب الا ترى انّه متردّدٌ بين فرض وحظر واباحة ورخصة ويأثم فيه مرّةً ويوجر اخرى فلا رُخصة في القتل والجرح والزنا بعذر الاكراه اصلا ولاحظر مع الكامل منه في الميتة والخمر والخنزير ورخص في اجراء كلمة الكفر وافساد الصّلوة والصوم واتلاف مال الغير والجناية على الاحرام وتمكين المرأة من الزنا في الاكراه الكامل وانما فارق فعلها فعله في الرخصة لانَّ نسبة الولد لا تنقطع عنها فلم يكن في معنى القتل بخلاف الرجل ولهذا وجب الاكراه القاصر شبهةً في درء الحدّ عنها دون الرجل فثبت بهذه الجملة ان الاكراهَ لا يصلح لابطال شئ من الاقوال والافعال جملةً الّا بدليلٍ غيرِهٖ على مثال فعل الطّائع وانما يظهر اَثرُ الاكراه اذا تكامل في تبديل النسبة واَثرُه اذا قصر في تفويت الرضاء فيفسدُ بالاكراه ما يحتملُ الفسخ ويتوقف على الرّضاء مثل البيع والاجارة ولا يصح الاقارير كلها لان صحّتها تعتمد قيام المخبر به وقد قامت دلالة عدمه واذا اتّصل الاكراه بقبول المال في الخلع فان الطّلاق يقع والمال لا يجب لان الاكراه لعدم الرضاء بالسبب والحكم جميعًا والمال ينعدم عند عدم الرّضاء فكانَّ المال لم يُوجَد فوقع الطلاق بغير مالٍ كطلاق الصغيرة على مال بخلاف الهزل لانه ينعدم الرضاءَ بالحكم دون السبب فكان كشرط الخيار على ما مرَّ واذا اتّصل الاكراه الكاملُ بما يصلح ان يكون الفاعل فيه آلةً لغيره مثل اتلافِ النفس والمال ينسب الفعل الى المكره ولزمه حكمه لان الاكراه الكامل يفسد الاختيار والفاسدُ في معارضة الصحيح كالعدم فصار المكره بمنزلة عديم الاختيار آلة للمكره فيما يحتمل ذلك اما فيما يحتمله فلا يستقيم نسبته الى المكره فلا يقع المعارضة في استحقاق الحكم فبقي منسوبا الى الاختيار الفاسد وذلك مثل الاكل والوطي والاقوال كلّها فانه لا يتصور ان يأكل الانسان بفم غيره وان يتكلم وكذلك اذا كان نفسُ الفعل ممّا يتصوّر ان يكون الفاعِل فيه آلةً لغيره الا ان المحل غيرُ الّذي يلاقيه الاتلاف صورةً وكان ذلك يتبدّل بان يجعل آلة مثل اكراه المحرم على قتل الصيّد ان ذلك يقتصر على الفاعل لان المكره انما حمله على ان يجني على احرام نفسه وهو في ذلك لا يصلح آلة لغيره ولو جعل آلةً يصير محل الجناية احرام المكرِه وفيه خلاف المكره وبطلان الاكراه وعود الامر الى المحل الاول

ترجمہ: اور بہرحال اکراہ کی دو قسمیں ہیں ایک کامل جو اختیار کو فاسد کر دیتا ہے اور الجاء کو

ثابت کرتا ہے اور دوسرا قاصر جو رضا کو معدوم کرتا ہے، اور الجاء کو ثابت نہیں کرتا اور اکراہ اپنی تمام قسموں کے ساتھ اہلیت کے منافی نہیں ہے اور نہ کسی حال میں خطاب کے سقوط کو ثابت کرتا ہے اس لئے کہ مُکرَہ مبتلیٰ ہے اور ابتلاء خطاب کو محقق کرتا ہے کیا آپ نہیں دیکھتے کہ مکرَہ متردِّد ہے (اس فعل کو انجام دینے میں جس پر اکراہ کیا گیا ہے) فرض وحرام اور اباحت ورخصت کے درمیان اور اس میں کبھی مکرَہ گنہگار ہوتا ہے اور کبھی ماجور ہوتا ہے۔ لہٰذا قتل اور جرح اور زنا میں اکراہ کے عذر کیوجہ سے بالکل رخصت نہیں ہے اور اکراہ کامل کے ساتھ مردار اور شراب اور خنزیر میں کوئی ممانعت نہیں ہے اور اکراہِ کامل میں کلمۂ کفر زبان پر جاری کرنے کی اور نماز اور روزہ کو فاسد کرنے کی اور غیر کا مال ضائع کرنے کی اور احرام پر جنایت کرنے کی اور عورت کے لئے زنا پر قدرت دینے کی رخصت دیدی گئی ہے اور عورت کا فعل مرد کے فعل سے جدا ہے رخصت کے سلسلہ میں اس لئے کہ ولد کی نسبت عورت سے (کسی حال میں) منقطع نہیں ہوتی تو یہ (عورت کی تمکین) قتل کے درجہ میں نہیں ہے بخلاف مرد کے اور اسی وجہ سے اکراہِ قاصر عورت سے حد دور کرنے میں شبہ کو ثابت کرے گا نہ کہ مرد کی طرف سے تو ان تمام تقاریر سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ اکراہ تمام افعال واقوال میں سے کسی شئ کو باطل کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا مگر کسی ایسی دلیل سے جو اس کو (قول وفعل کو) بدل دے غیر مکرَہ کے فعل کے مثل۔ اور اکراہ کا اثر ظاہر ہوگا جبکہ اکراہِ کامل ہو جائے نسبت کی تبدیلی میں اور اکراہ کا اثر ظاہر ہوگا جبکہ اکراہ قاصر ہو رضاء کو فوت کردینے میں پس اکراہ کی وجہ سے وہ فعل فاسد ہوگا جو فسخ کا احتمال رکھتا ہے اور رضاء پر موقوف ہے جیسے بیع اور اجارہ اور تمام اقاریر صحیح نہ ہونگے اس لئے کہ اقاریر کی صحت مخبر بہٖ کے قیام پر اعتماد رکھتی ہے اور مخبر بہٖ کے نہ ہونیکی دلیل قائم ہے اور جبکہ اکراہ متصل ہو جائے خلع کے اندر مال کو قبول کرنے کے ساتھ تو طلاق واقع ہوگی اور مال واجب نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اکراہ سبب اور حکم دونوں سے رضاء کو معدوم کر دیتا ہے اور مال رضا نہ ہونے کے وقت معدوم ہوجاتا ہے تو گویا کہ مال مذکور ہی نہیں ہوا تو طلاق بغیر مال کے واقع ہوگی جیسے صغیرہ کو مال پر طلاق دینا بخلاف ہزل کے اسلئے کہ ہزل حکم سے رضا کو روکتا ہے نہ کہ سبب سے تو ہزل خیار شرط کے مثل ہے جیساکہ گذر گیا ہے۔ اور جب کہ اکراہِ کامل ایسے فعل سے متصل ہو جائے جس میں فاعل اپنے غیر کے لئے آلہ بن سکے جیسے نفس کو تلف کر دینا اور مال کو تلف کر دینا تو فعل مکرَہ کی طرف منسوب ہوگا اور مکرِہ پر اس فعل کا حکم لازم ہوگا اسلئے کہ اکراہِ کامل اختیار کو فاسد کر دیتا ہے اور اختیارِ فاسد اختیارِ صحیح کے مقابلہ میں مثل عدم کے ہے تو مکرَہ عدیم الاختیار کے درجہ میں ہوگیا جو مکرِہ کے لئے آلہ ہے ایسے فعل کے اندر جس میں اس کا احتمال ہو۔

بہرحال ایسے فعل میں جس میں اس کا احتمال نہ ہو تو فعل کی نسبت مکرِہ کی طرف درست نہ ہوگی تو معارضہ واقع نہ ہوگا (اختیار صحیح اور فاسد کے درمیان) حکم کی نسبت کے استحقاق کے بارے میں تو فعل اختیار فاسد کی طرف منسوب ہوگا اور یہ جیسے کھانا اور وطی اور تمام اقوال اس لئے کہ یہ بات غیر متصوّر ہے

کہ انسان اپنے غیر کے موتھ سے کھائے اور یہ کلام کرے اور ایسے ہی (فعل مباشر ہی کی طرف منسوب ہوتا ہے) جب کہ نفس فعل ان افعال میں سے ہو جہیں یہ متصور ہو سکے کہ فاعل اس میں اپنے غیر کا آلہ بنجائے مگر محل جنایت اس محل کا غیر ہے جس کو اتلاف ملاقی ہوا ہے باعتبار صورت کے اور محل بدل جائیگا اس طریقہ پر کہ مکرَہ کو آلہ قرار دیا جائے جیسے محرم کو مجبور کردینا شکار کے قتل پر تو یہ قتل فاعل ہی پر مقصور رہیگا اس لئے کہ مکرِہ نے اس کو ابھارا ہے کہ وہ اپنے احرام پر جنایت کرے اور مکرَہ اس میں اپنے غیر کے لئے آلہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اور اگر اس کو آلہ قرار دیدیا جائے تو مکرِہ کا احرام محلِ جنایت ہو جائیگا اور اس میں مکرِہ کے مدعٰی کی مخالفت اور اکراہ کا بطلان ہے اور امرِ جنایت کا محلِ اول کی جانب لوٹنا ہے۔

تشریح

قولہ وکذلک اذا کان نفس الفعل الخ یعنی یہ تو ممکن ہے کہ اس فعل میں فاعل غیر کا آلہ ہو سکتا ہے یعنی اس ذات سے بھی بات واضح ہوتی ہے لہٰذا اگر مکرَہ بکری کو ذبح کرے تو یہ فعل مکرِہ کی جانب منسوب ہوگا مگر یہاں محلِ اکراہ اور محلِ جنایت اور ہے اور جو چیز صورۃً تلف ہوتی ہے اور ضائع ہوتی ہے یعنی شکار وہ اور ہے۔

وکان ذلک یتبدل الخ کان کا پہلے کان پر عطف ہے اور ذلک کا مشار الیہ محلِ جنایت ہے اور یہ پورا جملہ الّا انّ المحلّ کا بیان ہے۔ ان ذلک یفتقر الخ یہ مثالِ مذکور کی وضاحت ہے۔

سبق نمبر ۹۸

جب ماقبل میں یہ بات معلوم ہوگئی کہ جہاں فعل کی نسبت مکرِہ کی طرف کرنے میں محلِ جنایت میں تبدل لازم آئے تو پھر وہ فعل مکرَہ کی طرف ہی منسوب ہوگا تو اس پر مصنفؒ دو جزئی پیش فرما کر دوسری بات ارشاد فرمائیں گے۔ فرماتے ہیں کہ جب مکرِہ نے مکرَہ کو قتل پر مجبور کیا تو فعلِ قتل مکرِہ کی جانب منسوب ہوگا لیکن فعلِ قتل کا گناہ مکرِہ کی جانب منتقل نہ ہوگا بلکہ مکرَہ ہی گنہگار ہوگا اس لئے کہ قتل گناہ کی حیثیت سے قاتل کے دین پر جنایت ہے اگر یہاں مکرَہ کو مکرِہ کیلئے آلہ قرار دیا جائے تو محلِ جنایت کی تبدیلی لازم آئیگی جو باطل ہے۔

اسی طرح اگر مکرِہ نے کسی شخص کو بیع وتسلیم پر مجبور کیا تو یہاں مکرَہ کی تسلیم مکرِہ کی جانب منتقل نہوگی ورنہ محلِ جنایت کا تبدل لازم آتا ہے۔ کیونکہ اگر تسلیم کو مکرِہ کی جانب منتقل کر دیں تو یہ فعل بیع فاسد کے بجائے خالص غصب ہو جائیگا ورنہ ظاہر ہے کہ کوئی شخص یہ قدرت نہیں رکھتا کہ دوسرے کی چیز کسی کے سپرد کرے یا دوسرے کی چیز اس کی رضامندی کے بغیر بیچے تو تسلیم مکرَہ کا فعل ہے البتہ اس تسلیم کے تحت مکرِہ کی جانب سے غصب کا صدور ہوا ہے تو یہی فعل مکرِہ کے لحاظ سے غصب ہے اور مکرَہ کے لحاظ سے بیع اور تسلیم ہے۔ مکرَہ کے لحاظ سے اب یہاں یہ سوال پیدا ہوا کہ اگر مکرِہ نے اعتاق پر اکراہ کیا تو یہاں مکرَہ مکرِہ کے لئے آلہ ہوگا یا نہیں تو اس کے لئے مصنفؒ نے بطور تمہید ایک قاعدہ پیش فرمایا کہ جہاں مکرَہ کے قتل کو مکرِہ کی جانب

منتقل کیا جاتا ہے اس کے لئے دو باتیں ضروری ہیں ۱ وہاں مکرِہ کی جانب انتقال معقول ومتصور ہو ۲ اور مکرَہ کی جانب سے اس فعل کا صدور حِسّاً نہ ہو بلکہ حکماً ہو ورنہ حِسّاً ہونے کی صورت میں اس فعل کی نسبت مکرَہ کی طرف حقیقۃً ہوگی نہ کہ حکماً۔

اس کے بعد مسئلہ پیش فرمایا کہ اعتاق پر اکراہ کی صورت میں کلام کا تکلم مکرَہ کی طرف سے ہوا ہے البتہ اتلاف کے معنیٰ انتقال کے اعتبار سے مکرِہ کی طرف سے پائے گئے ہیں، اس لئے کہ اتلاف واعتاق میں فی الجملہ انفصال وانفکاک ہے اس لئے کہ غلام کو قتل کرنے کی صورت میں اتلاف پایا گیا ہے اور اعتاق نہیں پایا گیا ہے۔ تو اتلاف میں یہ صلاحیت ہے کہ اس کو اصل یعنی مکرِہ کی طرف منتقل کر دیا جائے اور یہ مذکورہ تمام تفصیلات ہمارے نزدیک ہیں، اور امام شافعی رح مکرَہ کے تمام تصرفات کو لغو قرار دیتے ہیں بشرطیکہ اکراہ ناحق ہو ورنہ اگر اسلام پر مجبور کیا گیا تو مکرَہ کا اسلام صحیح ہے، امام شافعی رح فرماتے ہیں کہ قول کی صحت کے لئے قصد واختیار درکار ہے تاکہ قصد واختیار دلی بات کا ترجمان بن سکے لہٰذا عدمِ قصد کے وقت مکرَہ کا قول باطل ہو جائیگا۔

اور امام شافعی رح نے حبس دائمی کے ساتھ اکراہ کو بھی قتل کے ساتھ اکراہ کے مثل شمار کیا ہے اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ جب کسی فعل پر مکرَہ کو مجبور کیا گیا اور اکراہ کامل ہو تو فاعل سے فعل کا حکم ساقط ہو جائیگا اور اکراہِ کامل یہ ہے کہ اس صورت میں مکرَہ کے لئے اس فعل کو انجام دینا جائز ہو جائے تو ایسی صورت میں اگر فعل مکرِہ کی جانب منسوب ہونے کا امکان رکھے تو منسوب ہوگا ورنہ فعل سرے سے باطل ہو جائے گا۔ یہ امام شافعیؒ کے مذہب کی تفصیلات ہیں رہا ہمارے مذہب کا خلاصہ تو وہ پہلے ہی بیان کیا جا چکا ہے کہ اکراہ سے نہ فعل معدوم ہوتا ہے اور نہ اختیار البتہ رضا منتفی ہو جاتی ہے اور اکراہ کے کامل ہونے کی صورت میں اختیار باقی تو رہتا ہے لیکن یہ اختیار فاسد ہوتا ہے۔

پھر مصنف رح فرماتے ہیں کہ ہماری کتاب جس بحث سے ختم ہوگی وہ حروف معانی کی بحث ہے اس لئے اب اس کو بیان کیا جاتا ہے۔ اب عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

ولهذا قلنا ان المكره على القتل ياثم لانه من حيث انه يوجب المأثم جناية على دين القاتل وهو لا يصلح في ذلك آلة لغيره ولو جعل آلة لغيره لتبدل محل الجناية وكذلك قلنا في المكره على البيع والتسليم ان تسليمه يقتصر عليه لان التسليم تصرف في بيع نفسه بالاتمام وهو في ذلك لا يصلح آلة لغيره ولو جعل المكره آلة لغيره لتبدل المحل ولتبدل ذات الفعل لانه حينئذ يصير غصبا محضا وقد نسبناه الى المكره من حيث هو غصب اذا ثبت انه امر حكمي صرنا اليه استقام ذلك فيما يعقل ولا يحبس فقلنا ان المكره على الاعتاق بما فيه الجاء هو المتكلم ومعنى الاتلاف فانه

منقول الى الّذى اكرهه لانه منفصل عنه فى الجملة ومحتمل للنقل باصله وهذا عندنا وقال الشافعى رح تصرفات المكره قولاً تكون لغوا اذا كان الاكراه بغير حق لانّ صحة القول بالقصد والاختيار ليكون ترجمة عمّا فى الضمير فيبطل عند عدمه والاكراه بالحبس مثل الاكراه بالقتل عنده واذا وقع الاكراه على الفعل فاذا تم الاكراه بطل حكم الفعل عن الفاعل وتمامه بان يجعل عذرا يبيح له الفعل فان امكن ان ينسب الى المكره نسب اليه والا فبطل اصلاً وقد ذكرنا نحن ان الاكراه لا يعدم الاختيار لكنه ينتفى به الرضاء ويفسد به الاختيار الى اٰخر ما قررناه والّذى يقع به ختم الكتاب ـ

ترجمہ اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ جس شخص کو قتل پر مجبور کیا گیا ہے وہ گنہگار رہوگا اس لئے کہ قتل اس حیثیت سے کہ وہ گناہ واجب کرتا ہے، قاتل کے دین پر جنایت ہے اور قاتل اس سلسلہ میں اپنے غیر کے لئے آلہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اور اگر اس کو اس کے غیر کے لئے آلہ قرار دیا جائے تو محلِ جنایت بدل جائیگا اور ایسے ہی ہم نے کہا اس شخص کے متعلق جس کو بیع اور تسلیم پر مجبور کیا گیا ہو اس کی تسلیم اسی پر مقصور رہے گی اس لئے کہ تسلیم اپنی بیع کے اندر تصرف ہے اتمام کے سلسلہ میں اور مکرَہ اس سلسلہ میں اپنے غیر کے لئے آلہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اور اگر مکرَہ کو اس کے غیر کے لئے آلہ قرار دیدیا جائے تو محلِ جنایت بدل جائے گا اور فعل کی ذات بدل جائے گی اس لئے کہ تسلیم اس وقت محض غصب ہو جائیگی اور ہم نے تسلیم کو مکرِہ کی جانب منسوب کیا ہے غصب ہونے کی حیثیت سے اور جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ انتقال امرِ حکمی ہے جس کی جانب ہم نے رجوع کیا ہے تو یہ انتقال اس فعل میں درست ہوگا جو معقول ہو اور غیر محسوس ہو تو ہم نے کہا کہ جس شخص کو مجبور کیا گیا ہے اعتاق پر ایسے اکراہ کے ساتھ جس میں الجاء ہو تو مکرَہ ہی تکلم کرنے والا ہے اور مکرَہ سے اتلاف کے معنی مکرِہ کی جانب منتقل ہو جائیں گے اس لئے کہ اتلاف فی الجملہ اعتاق سے جدا ہو جاتا ہے، اصل اتلاف (مکرِہ کی جانب) نقل کا محتمل ہے اور یہ مذکورہ احکامِ اکراہ ہمارے نزدیک ہیں اور شافعی رح نے فرمایا کہ مکرَہ کے تمام قولی تصرفات لغو ہیں جبکہ اکراہ ناحق ہو اس لئے کہ قول کی صحت قصد و اختیار سے ہوتی ہے تاکہ قول دلی بات کا ترجمہ بنجائے تو اس کے (قصد و اختیار کے) نہ ہونے کے ساتھ قول باطل ہو جائے گا اور اکراہ بالحبس اکراہ بالقتل کے مثل ہے شافعی رح کے نزدیک اور جب فعل پر اکراہ واقع ہو تو جب اکراہ تام ہو جائے تو فاعل سے فعل کا حکم باطل ہو جائے گا اور اکراہ کی تامیت یہ ہے کہ اکراہ کو ایسا عذر قرار دیا جائے جو مکرہ کے لئے فعل کو مباح کر دے پس اگر یہ ممکن ہو کہ فعل مکرِہ کی طرف منسوب ہو تو منسوب کر دیا جائیگا ورنہ فعل بالکل باطل ہو جائیگا اور ہم ذکر کر چکے ہیں کہ اکراہ اختیار کو معدوم

نہیں کرتا لیکن اس کی وجہ سے رضا منتفی ہو جاتی ہے یا اس سے اختیار فاسد ہو جاتا ہے ان تمام تفصیلات تک جن جن کو ہم بیان کرچکے ہیں اور وہ جس سے کتاب کا ختم کرنا واقع ہوگا وہ حروف معانی کا باب ہے ۔

تشریح ۱؎ ولہذا الخ یعنی اس وجہ سے کہ جہاں تبدّلِ محلِّ جنایت لازم آتا ہو وہاں فعل مباشر پر مقصور ہوگا مکرِہ کی جانب منسوب نہ ہوگا۔ ۲؎ مکرَہ پر تسلیم مبیع پر اکراہ کی صورت میں تسلیم صرف مکرَہ پر مقصور ہوگی ورنہ مکرِہ کی جانب تسلیم کے منتقل کرنے سے تبدلِ محل لازم آئیگا اور اسوقت تسلیم متمم عقد ہونیکے بجائے خالص غصب ہو جائیگی ۔ ۳؎ وقد نبناہ الخ یہ ایک اعتراض کا جواب ہے، اعتراض یہ ہے کہ جو فعل ایسا ہو کہ اس میں مکرَہ مکرِہ کا آلہ بن سکے تو اس میں فعل کو مکرِہ کی جانب منسوب کردیا جاتا ہے تو یہاں بھی فعل ایسا ہی ہے اس لئے مکرِہ کی جانب اس کی نسبت ہونی چاہئے ؟

جواب :۔ اس تسلیم کے تحت میں اتلاف بھی پایا گیا ہے تو وہ اتلاف مکرِہ کی جانب منسوب ہے لہذا اگر مشتری کے قبضہ میں مبیع ہلاک ہو جائے تو مکرَہ کو اختیار ہے اگر چاہے تو مکرِہ سے یوم تسلیم کی قیمت کا ضمان لے اور اگر چاہے مشتری سے ضمان لے ۔

ورنہ اگر اس تسلیم کو محض مکرِہ کا فعل قرار دیدیا جائے تو یہ خالص غصب ہوگا حالانکہ یہاں مشتری کا اعتاق جائز ہے بہرحال اس میں اتلاف اور بیع دونوں حیثیتوں کا لحاظ کیا گیا ہے ۔

۴؎ صرنا الیہ : یہ امرحکمی کی صفت ہے ۵؎ والذی یقع بہ : مبتدأ ہے اور باب حروف المعانی اس کی خبر ہے، اور حروف معانی کی صراحت حروف مبانی سے احتراز کے لئے ہے اور حروف کا اطلاق بر بنا تغلیب ہے ورنہ کلماتِ شرط و ظرف اسماء ہیں نہ کہ حروف ۔

سبق نمبر ۹۹

حقیقت میں حروف معانی کی بحث نحوی بحث ہے مگر چونکہ اس پر فقہ کے کچھ مسائل موقوف ہیں اس لئے حضراتِ اصولیین اس سے بحث کرتے ہیں اور ان میں سب سے زیادہ استعمال حروف عطف کا ہوتا ہے اور حروفِ عطف میں بھی اصل واؤ ہے کیونکہ وہ قسم تقییدات سے پاک ہے اس لئے پہلے اس کا بیان فرماتے ہیں ۔

صاحبین رح کے نزدیک واؤ مقارنت کے لئے ہے اور امام شافعی رح کے نزدیک ترتیب کے لئے ہے مگر امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک مطلق جمع کیلئے نہ اس میں مقارنت ملحوظ ہے اور نہ ترتیب اور عام اہلِ لغت اور اربابِ فتویٰ کا یہی مسلک ہے ۔

سوال :۔ جب امام صاحبؒ کے نزدیک واؤ مطلق جمع کیلئے ہے تو اس مثال سے اعتراض وارد ہوگا جبکہ کسی شخص نے کسی اجنبیہ عورت سے کہا ان نکحتہا فہی طالق وطالق وطالق اگر اس شخص نے اس عورت سے نکاح کرلیا تو ایک طلاق واقع ہوگی اور چونکہ وہ غیر مدخولہ ہے اس لئے وہ بائنہ ہوجائیگی

لہذا دوسری اور تیسری طلاق واقع نہ ہوگی ، اور صاحبینؒ کے نزدیک تین طلاق واقع ہوں گی اس لئے کہ ان کے نزدیک واؤ مقارنت کیلئے ہے تو مرد کا یہ قول ان نکحتہا فھی طالق ' ثلثا کے درجہ میں ہوگیا تو صاحبین رحؒ پر تو کوئی اعتراض نہیں البتہ امام صاحبؒ پر اعتراض ہے کہ جب وہ واؤ کو ترتیب کے لئے نہیں مانتے تو یہ ترتیب کہاں سے انہوں نے نکال دی اور یوں فرمایا کہ اول واقع ہوگی اور ثانی اور ثالث کا محل نہیں رہا ؟ ۔

جواب :۔ یہاں ترتیب واؤ کا مقتضا نہیں ہے بلکہ ترتیب کی وجہ یہ ہے کہ شرطِ مذکور کے ساتھ اصالۃً اول طلاق کا تعلق ہے اور ثانی اور ثالث کا شرط سے تعلق طلاق اول کے واسطہ سے ہے اور واسطہ ذوالواسطہ سے پہلے ہوا ہی کرتا ہے لہذا ترتیب مفہوم ہوئی اگر یہ ترتیب واؤ کا مقتضیٰ ہوتا تو اس کا اعتراض بر محل ہوتا ۔

سوال :۔ چلئے اس اعتراض سے تو آپ بچ گئے مگر دوسرا اعتراض اور ہے اور وہ یہ ہے کہ ایک فضولی نے زید کی دو باندیوں کا نکاح خالد سے کر دیا اور فضولی نے یہ نکاح ان دونوں باندیوں کی رضامندی سے کیا تو یہ نکاح زید کی اجازت پر موقوف ہے ، ابھی زید نے اجازت نہیں دی تھی کہ وہ ان دونوں باندیوں کو آزاد کرتا ہے اور اعتاق کے لئے یہ الفاظ استعمال کرتا ہے ۔ کہتا ہے

اعتقتُ ہٰذہٖ وہٰذہٖ الخ تو جب واؤ جمع کیلئے ہے تو دونوں کا نکاح جائز ہونا چاہئے لیکن یہاں بھی ایسا نہیں بلکہ امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ پہلی کا نکاح صحیح ہوگیا اور دوسری کا باطل ہے ، تو یہاں آپ ترتیب کے قائل ہوگئے حالانکہ آپ فرماتے ہیں کہ واؤ مطلق جمع کیلئے ہے نہ مقارنت کے لئے اور نہ ترتیب کیلئے ؟

جواب :۔ جب آخرِ کلام اول کے لئے مغیر نہ ہو تو اول اول ہوگا اور آخر آخر ہوگا یعنی باعتبار تکلم جو اول ہے تو دوسرے کے آنے سے پہلے ہی اس کے تکلم کی وجہ سے اول پر اس کا حکم مرتب ہو جائے گا اور یہاں دونوں نکاح موقوف تھے لیکن جب آقا نے اعتقت ہٰذہٖ کہا تو اولی کا نکاح صحیح ہوگیا اور ابھی دوسرے ہٰذہٖ کا تکلم بھی نہ ہوا تھا کہ ثانیہ کا نکاح باطل ہوگیا کیونکہ وہ باندی ہے اور باندی حالتِ انضمام میں محللات میں سے نہیں ہے بلکہ فقط حالتِ انفراد میں محللات میں سے ہے تو اس کا تعلق ترتیب سے نہیں بلکہ اس قاعدہ سے ہے ۔

سوال :۔ اگر بات یونہی ہے تو آپ اس مثال میں دونوں بہنوں کے نکاح کو کیوں باطل قرار دیتے ہو یعنی جبکہ فضولی نے کسی شخص کا نکاح دو عقدوں میں دو بہنوں سے کر دیا اور اس شخص نے اجازت میں یہ الفاظ کہے اجزتُ ہٰذہٖ وہٰذہٖ ! تو دونوں کا نکاح باطل ہے حالانکہ آپ نے جیسے پہلے دو مسئلوں میں ترتیب ثابت کی ہے ایسے ہی یہاں کرنی چاہئے اور اول کے نکاح کو جائز قرار دینا چاہیئے ؟

جواب :۔ جس طرح استثناء اور شرط صدرِ کلام کے لئے مغیر ہیں اسی طرح یہاں بھی آخرِ کلام یعنی دوسری بہن سے نکاح کرنا اول کے لئے مغیر ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ جب آخرِ کلام اول کلام کے لئے مغیر ہو تو اول آخر پر موقوف رہتا ہے لہذا یہاں ترتیب ثابت نہیں ہوگی اسلئے کہ دونوں کا نکاح باطل ہوگا ۔ جیسے واو عطفِ مفرد

علی المفرد کیلئے ہے اسی طرح عطفِ جملہ علی الجملہ کیلئے بھی ہے تو اگر ثانی صورت میں معطوف کلام تام ہو یعنی اس کی خبر موجود ہو تو معطوف اپنی خبر میں مستقل ہونے کی وجہ سے معطوف علیہ کی خبر کا محتاج نہ ہوگا۔ لہذا ہٰذہ طالق ثلثاً و ہٰذہ طالق، کے اندر دوسری کو فقط ایک ہی طلاق واقع ہوگی کیونکہ خبر میں شرکت کی کوئی دلیل نہیں ہے۔

اور جہاں معطوف کلام ناقص ہو تو وہ اپنی تمامیت میں اس متمّم کا محتاج ہوگا جس سے اول تام ہوا تھا۔ لہٰذا ان دخلت الدار فانت طالق وطالق کے اندر ہم نے کہا کہ ثانی طلاق اس شرط پر معلق ہے جس پر اول معلق ہے یعنی اس کی ضرورت نہیں کہ یوں کہا جائے کہ گویا دوسرے طلاق پر ان دخلت بطریق تقدیر داخل ہے بلکہ ایک ہی تعلیق ان دونوں کے لئے کافی ہوگی۔

اور جاءنی زیدٌ وعمرٌو میں عمرٌو سے پہلے اس فعل کو اس لئے مقدر ماننا پڑتا ہے کہ یہ ممکن نہیں ہے کہ ایک ہی مجیئت میں زید اور عمر دونوں شریک ہو جائیں اور واو کبھی حال کے لئے مستعار لے لی جاتی ہے اس لئے کہ حال اور ذوالحال میں اجتماع ہوتا ہے جیسا کہ ظاہر ہے جس کی امثلہ کتاب میں مذکور ہیں تو اَدِّ اِلیّ الفاً وانتَ حرٌّ میں اور انزِل وانت اٰمِنٌ میں کہ آزادی ہزار کو ادا کرنے سے ملے گی اور امان جب ہوگا جبکہ حربی اتر آئے۔

اس کے بعد عبارت ملاحظہ ہو۔

بَابُ حُرُوفِ المَعَانی

فصلٌ من مسائل الفقہ مبنیٌّ علیھا واکثرھا وقوعاً حروف العطف والاصل فیہ الواو وھی لمطلق الجمع عندنا من غیر تعرض لمقارنۃ ولا ترتیب وعلیہ عامۃ اھل اللغۃ وائمۃ الفتوی وانما یثبت الترتیب فی قولہ ان نکحتھا فھی طالق وطالق حتی لا یقع بہ الا واحدۃ فی قول ابی حنیفۃ رح خلافا لصاحبیہ رح ضرورۃ ان الثانیۃ تعلّقتْ بالشرط بواسطۃ الاولی لا بمقتضی الواو وفی قول المولی اعتقتُ ھذہ وھذہ وقد زوّجھما الفضولی من رجل انما بَطَلَ نکاحُ الثانیۃ لانّ صَدْرَ الکلام لا یتوقف علی اٰخرہ اذا لم یکن فی اٰخِرہ ما یُغَیِّرُ اولہ وَعِتْقُ الاولی یبطل محلیّۃ الوقف فبطل الثانی قبل التکلم بعتقھا بخلاف ما اذا زوجہ الفضولیُّ اختین فی عقدتین فقال اَجزتُ ھذہ وھذہ حیثُ بَطَلا جمیعا لانَّ صدر الکلام وضع لجواز النکاح واذا اتصل بہ اٰخرہ سلب عنہ الجواز فصار اٰخرہ فی حق اوّلہ بمنزلۃ الشرط والاستثناء وقد تدخل الواو علی جملۃ کاملۃ بخبرھا فلا تجب المشارکۃ فی الخبر وذلک مثل قولہ ھذہ طالق

ثلاثًا وھذہ طالق انّ الثانیۃ تطلق واحدۃ لان الشرکۃ فی الخبر کانت واجبۃ لافتقار الکلام الثانی اذا کان ناقصًا فاذا کان کاملا فقد ذھب دلیل الشرکۃ ولھذا قلنا ان الجملۃ الناقصۃ تشارک الاولیٰ فیما تمّ الاولیٰ بعینہ حتی قلنا فی قولہ ان دخلتِ الدار فانت طالق اِنّ الثانی یتعلّق بذلک الشرط بعینہ ولا یقتضی الاستبداد بہ کانہ اَعَادَہ وانما یصار الیہ فی قولہ جاءنی زید وعمرو ضرورۃ ان المُشارکۃ فی مجیئ واحدٍ لا یتصوّر وقد یُستَعَار الواو للحال بمعنی الجمع ایضًا لان الحال تجامع ذا الحال قال اللّٰہ تعالیٰ حتی اذا جاؤُھا وفتحت ابوابھا ای وابوابُھا مفتوحۃٌ وقالوا فی قول الرجل لعبدہ اَدِّ الیّ الفًا وانت حرٌّ وللحربی انزل وانت اٰمِنٌ انّ الواو للحال حتی لا یعتق العبدُ الا بالاداء ولا یامن الحربی مالم ینزل

ترجمہ مسائلِ فقہ کا بعض حصہ حروفِ معانی پر مبنی ہے اور ان حروفِ معانی میں سب سے کثیر الوقوع حروفِ عطف ہیں اور عطف میں اصل واو ہے اور واو ہمارے نزدیک مطلق جمع کے لئے ہے۔ مقارنت اور ترتیب سے تعرض کئے بغیر اور اسی پر عام اہلِ لغت اور ائمہ فتویٰ ہیں اور ترتیب ثابت ہوتی ہے مرد کے اس قول میں (اجنبیہ سے) کہ اگر میں نے اس سے نکاح کیا تو اُسے طلاق ہے اور طلاق اور طلاق ہے۔ یہاں تک کہ ابوحنیفہ رح کے قول کے مطابق صرف ایک طلاق واقع ہوگی بخلاف صاحبین کے اس بات کی ضرورت کی وجہ سے کہ ثانی طلاق شرط سے اول کے واسطہ سے متعلق ہوتی ہے نہ کہ واوٴ کے تقاضا سے۔ اور مولیٰ کے قول اعتقت ہٰذہ وہٰذہ میں حالانکہ ان دونوں باندیوں کا نکاح فضولی نے کسی شخص سے کردیا تھا تو ثانی کا نکاح باطل ہے اس لئے کہ جب آخرِ کلام میں مغیّرِ اولِ کلام نہو تو صدرِ کلام آخرِ کلام پر موقوف نہیں ہوتا اور پہلی باندی کا آزاد ہوجانا نکاحِ موقوف (ثانی) کی محلیت کو باطل کردیتا ہے تو نکاحِ ثانی دوسری باندی کے عتق کے تکلم سے پہلے ہی باطل ہوچکا ہے بخلاف اس صورت کے جبکہ کسی شخص کا فضولی نے دو بہنوں سے دو عقدوں میں نکاح کیا ہو پس اس شخص نے کہا ہو اجزتُ ہٰذہ وہٰذہ؛ تو دونوں نکاح باطل ہوں گے اس لئے کہ صدرِ کلام جوازِ نکاح کے لئے موضوع ہے اور جب صدرِ کلام کے ساتھ آخرِ کلام منفصل ہوا تو صدرِ کلام سے جواز مسلوب ہوگیا تو آخرِ کلام اول کلام کے حق میں شرط اور استثناء کے درجہ میں ہوگیا اور کبھی واوٴ ایسے جملہ پر داخل ہوتی ہے جو اپنی خبر کے ساتھ کامل ہے تو خبر میں مشارکت واجب نہ ہوگی اور یہ جیسے شوہر کا قول ہے ہٰذہِ طالق ثلاثًا وہٰذہ طالق تو دوسری کو ایک طلاق ہوگی اس لئے کہ خبر میں شرکت کلام ثانی کی خبر کی جانب احتیاج کی وجہ سے واجب ہوتی ہے جبکہ کلام ثانی ناقص ہو پس جب کہ کلام ثانی کامل ہو تو شرکت کی دلیل ختم ہوگئی، اور اسی وجہ سے ہم نے کہا جملۂ ناقصہ پہلے جملہ کا شریک ہوتا ہے اس چیز میں جس سے بعینہٖ جملۂ اولیٰ

تام ہوا ہے یہاں تک کہ ہم نے کہا شوہر کے اس قول اِنْ دخلتِ الدارَ فانتِ طالقٌ و طالق ہیں کہ ثانی طلاق بعینہ اس شرط کے ساتھ متعلق ہے اور ثانی اس شرط کے استقلال کا تقاضا نہیں کرتا گویا کہ متکلم نے شرط کا اعادہ کیا ہو اور استقلال کی جانب قائل کے اس قول میں رجوع کیا جاتا ہے جاء نی زید وعمرؔو میں اس بات کی ضرورت کیوجہ سے کہ مجیئت واحدہ میں مشارکت غیر متصوّر ہے اور کبھی واو کو حال کے لئے بھی مستعار لیا جاتا ہے اس لئے کہ حال ذوالحال کے ساتھ جمع ہوجاتا ہے باری تعالیٰ کا فرمان ہے حَتّٰی اِذَا جَآءُوْهَا وَفُتِحَتْ اَبْوَابُهَا یعنی دابوابها مفتوحة، فقہا نے کہا ہے مرد کے اس قول میں اپنے غلام سے کہ تو میری طرف ہزار دیدے حالانکہ تو آزاد ہے اور حربی سے اُتر آ حالانکہ تجھے امان ہے کہ واوٗ حال کے لئے ہے یہاں تک کہ غلام آزاد نہ ہوگا مگر ادا کرنے کے ساتھ اور حربی کو امان نہ ہوگا جب تک وہ نہ اُترے ۔

سبق نمبر ۱۰۰

حروف عطف میں سے دوسرا حرف فار ہے جس کا کام وصل وتعقیب ہے یعنی فار اس لئے ہے کہ معطوف معطوف علیہ سے متصل ہو اور بغیر کسی مہلت کے معطوف علیہ کے بعد ہو تو وصل اور تراخی بلا مہلت کو بتانا فار کا کام ہے ۔ لہٰذا جب کسی مرد نے اپنی بیوی سے یوں کہا، ان دخلت هٰذه الدار فهٰذه الدار فانت طالق ، تو اس صورت میں مطلقہ ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ عورت پہلے گھر کے بعد دوسرے گھر میں بلا تراخی داخل ہو ، لہٰذا اگر وہ دونوں گھروں میں داخل نہ ہو یا ان میں سے صرف ایک میں داخل ہو یا اوّلاً دوسرے گھر میں اور بعد میں پہلے گھر میں داخل ہو یا اولاً پہلے گھر میں داخل ہوا اور دوسرے میں تراخی کے ساتھ داخل ہو تو ان چاروں صورتوں میں اس عورت پر طلاق واقع نہ ہوگی کیونکہ یہاں شرط موجود نہیں ۔

اور اصل تو یہ ہے کہ فار احکام پر داخل ہو نہ کہ علل پر کیونکہ علل پہلے اور احکام بعد میں ہوتے ہیں لیکن اگر علل اشیاء دائمہ کے قبیل سے ہوں تو ایسی علل پر فار داخل ہوسکتی ہے اس لئے کہ اس صورت میں علل حکم کے بعد اسی طرح موجود ہونگی جس طرح حکم سے پہلے موجود تھیں تو تعقیب جو فار کی مدلول ہے حاصل ہوجائیگی اور اگر ایسی علت ہو جس میں دوام نہ ہو تو اس پر فار کا دخول مستحسن نہ ہوگا کیونکہ علت حکم سے پہلے ہوتی ہے لہٰذا علت کسی طرح محلِّ فار نہ ہوگی ۔ جیسے کسی مصیبت زدہ شخص کو کہا جائے ابشر فقد اتاك الغوث تمہیں بشارت ہو کہ تمہارے پاس فریاد رس پہنچ گیا ہے کیونکہ فریاد رس کا آنا اگرچہ آنی ہے لیکن اس کی ذات دائم ہے ایک مدت تک باقی رہے گی تو یہ بشارت سے پہلے بھی ہے اور بعد میں بھی ہے لہٰذا التعقیب کے معنی متحقق ہوگئے اور فار کا دخول درست ہوگیا ۔

اور جیسے آقا اپنے غلام سے کہے اَدِّ اِلَیَّ الفًا فانت حُرٌّ یعنی تم مجھے ایک ہزار ادا کرو کیونکہ تم آزاد ہو، تو اس صورت میں غلام اسی وقت آزاد ہوجائے گا تو یہاں حریت دائمہ موجود ہے جو ادا سے پہلے بھی موجود ہے اور بعد میں موجود رہے گی لہٰذا حریّت ادائِ ہزار پر موقوف نہ ہوگی بلکہ غلام آزاد ہوجائے گا اور ہزار

اس پر قرض ہونگے تو وہ تراخی حاصل ہوگئی جو فاء کے معنیٰ ہیں ۔

اور حروف عطف میں سے تیسرا حرف ثمّ ہے جو تراخی کے ساتھ عطف کے لئے ہے اور یہاں تراخی اتنی ہونی چاہئے کہ متکلم سکوت کے بعد کلام شروع کر سکے مثلاً شوہر اپنی بیوی سے کہتا ہے اَنتِ طالق ثم طالق، تو گویا وہ اپنے قول اَنتِ طالق پر پہونچکر ساکت ہوجاتا ہے اس کے بعد وہ از سرِ نو ثم طالق کہتا ہے اور یہ تراخی کامل ہے جو تکلم اور حکم دونوں اعتبار سے ہوتی ہے اور یہی امام ابو حنیفہ رح کا مذہب ہے کیونکہ انشاءات میں یہ ممنوع ہے کہ تکلم میں وصل ہو اور حکم میں تراخی ہو اسی کا نام تراخی کامل ہے اور یہی تراخی علی القطع ہے ۔ اور صاحبین رح فرماتے ہیں کہ تراخی حکم میں ہوگی اور تکلم میں وصل ہوگا انہوں نے ظاہر پر عمل کیا ہے کیونکہ ظاہر لفظ اول سے ملا ہوا ہے اور یہ قاعدہ بدیہی ہے کہ انفصال کے ساتھ عطف صحیح نہیں ہوتا لہذا زیادہ مناسب یہی ہے کہ تراخی صرف حکم میں ہو ۔

اس اختلاف کا ثمرہ شوہر کے اس قول میں ظاہر ہوگا جبکہ وہ اپنی بیوی سے کہے اور وہ غیر مدخولہ ہو، انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلتِ الدار ۔ تو اس صورت میں امام صاحبؒ کے نزدیک پہلی طلاق ابھی واقع ہو جائے گی اور بعد والی طلاقیں لغو ہونگی، کیونکہ تراخی تکلم میں ہوتی ہے اس لئے گویا شوہر نے انت طالق کہا اور اسی حد تک پہنچکر ساکت ہوگیا تو یہ طلاق واقع ہوگئی اور بعد والی طلاقوں کے لئے کوئی محل باقی نہیں رہا ۔

اور صاحبین رح کے نزدیک تینوں طلاقیں ایک ساتھ معلق ہوں گی اور حسبِ ترتیب واقع ہوں گی کیونکہ ان کے نزدیک تکلم میں وصل ہے اور عبارت میں کسی طرح کا انقطاع نہیں ہے لہذا تینوں طلاقیں شرط سے معلق ہونگی اور وجود شرط کے وقت ترتیب وار واقع ہوں گی اور چونکہ عورت غیر مدخولہ ہے اس لئے اول کے واقع ہوتے ہی وہ بائنہ ہوجائے گی تو دوسری اور تیسری طلاق واقع نہ ہوں گی یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ جزاء مقدم اور شرط مؤخر ہو اور عورت غیر مدخولہ ہو ورنہ احکام بدل جائیں گے جس کی تفصیل ہدایہ میں ہے۔

اور ثم کو کبھی واو کے معنیٰ کیلئے مستعار لیا جاتا ہے جیسے اس آیت میں ثُمَّ کَانَ مِنَ الَّذِیْنَ آمَنُوْا ۔ اگر یہاں ثم کو واؤ کے معنیٰ میں نہ لیا جائے تو اعتراضات وارد ہوں گے (جس کی وجہ بدیہی ہے)

حروفِ عطف میں سے ایک بَل ہے جس کی وضع اس لئے ہوتی ہے کہ وہ اپنے مابعد کو ثابت کرتا ہے اور اس کے ماقبل سے اعراض ہوجاتا ہے جیسے جاءنی زید بل عمرو تو اس میں عمرو کے آنے کو ثابت کیا گیا ہے اور زید کی مجیئت کے اثبات سے اعراض ہے لہذا اس کی مجیئت مسکوت عنہ کے درجہ میں ہے ۔

لہذا جو بل کا ماقبل ایسا ہو کہ جس سے اعراض کرنا اپنے بس کی بات نہ ہو تو وہاں مجموعہ ثابت ہوگا ۔ جیسے شوہر اپنی بیوی سے کہتا ہے اور بیوی غیر مدخولہ ہے انت طالق واحدۃ لا بل ثنتین، تو چونکہ طلاق سے اعراض نہیں کیا جاسکتا کیونکہ یہ مُطَلِّقْ کے بس میں نہیں ہے لہذا یہاں تین طلاق واقع ہوں گی اور یہ ایسا ہوگیا جیسے شوہر نے دو قسم کھائی ہوں اور یوں کہا ہو ان دخلت الدار فانت طالق واحدۃً اور پھر اس سے

کہا ہو ان دخلت الدار فانت طالق ثنتین، تو جب عورت ایک مرتبہ گھر میں داخل ہوگئی تو تین طلاق واقع ہوں گی اسی طرح انت طالق واحدۃً لا بل ثنتین کے اندر بھی ہوگا۔

اور حروفِ عطف میں ایک لٰکنّ ہے جو نفی کے بعد استدراک کیلئے آتا ہے یعنی اس توہّم کو دور کرنے کیلئے جو کلامِ سابق سے پیدا ہوتا ہے جیسے تم کہتے ہو ما جاءنی زید پس اس سے یہ وہم ہوا کہ عمرو بھی نہیں آیا ہوگا کیونکہ ان دونوں میں غایت درجہ کا لگاؤ اور تعلق ہے چنانچہ تم نے اپنے قول لٰکنّ عمرًا سے اس کی تلافی کردی اور لٰکنّ اگر مخفف ہو یعنی بغیر تشدید کے تو یہ عاطفہ ہے اور اگر تشدید کے ساتھ ہو تو یہ مشبہ بالفعل ہے جو استدراک میں عاطفہ کا شریک ہے۔

بہر حال لٰکن عطف کیلئے ہے لیکن یہ عطف اسی وقت صحیح ہوگا جبکہ کلام منسق اور مربوط ہو اور اتّساق سے ہماری مراد یہ ہے کہ کلمۂ لٰکن کلام سابق سے ملا ہوا ہو اور کسی فعل کی نفی اور بعینہٖ اس کا اثبات نہ ہو بلکہ نفی ایک شئی کی طرف راجع ہو اور اثبات دوسری شئی کی طرف اور اگر ان دونوں شرطوں میں سے کوئی شرط مفقود ہو جائے تو اس وقت کلام مستانف اور مبتدأ ہوگا معطوف نہ ہوگا جیسے کسی کے قبضہ میں ایک غلام ہے اور صاحب قبضہ اقرار کرتا ہے کہ یہ زید کا غلام ہے اس پر زید کہتا ہے مَا کَانَ لِیْ قَطُّ لٰکِنَّہٗ لِفُلَانٍ آخَر، کہ یہ غلام میرا ہرگز نہیں بلکہ یہ تو فلاں کا ہے یعنی خالد کا، تو یہ کلام مربوط ہے اور خالد اس غلام کا مستحق ہو جائے گا۔ کیونکہ یہاں نفی اثبات سے متصل ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ زید نے قائل کے اقرار کی تردید نہیں کی بلکہ اس کے اقرار کی تحویل کی ہے۔

اسی اتّساق و ربط کو بتانے کیلئے مصنفؒ نے فرمایا ہے تَعَلَّقَ النَّفْیُ بِالْاِثْبَاتِ، یعنی دونوں کے درمیان فصل نہیں کہ اقرار کی بالکلیہ نفی ہو جائے بلکہ یہ کلام واحد ہے اور اقرار کی تحویل ہے، اور اگر کسی عورت کا نکاح فضولی نے سو درہم مہر کے عوض کر دیا تو نکاح اس عورت کی اجازت پر موقوف ہے پس جب اس کو خبر پہونچی تو اس نے کہا لا اُجیزہٗ لٰکن اجیزہ بمائۃ وخمسین تو یہاں عقد فسخ ہو جائے گا کیونکہ کلام میں اتّساق و ربط نہیں ہے کیونکہ یہ اسی فعل کی نفی ہے اور بعینہٖ اسی فعل کا اثبات ہے اور اس کو کلام مستانف قرار دیا جائیگا، کیونکہ جب عورت نے اوّلاً لا اُجیز النکاح کہا تو اس وقت اس نے نکاح کو اس کی جڑ سے اکھاڑ پھینکا اور نکاح کے صحیح ہونے کی کوئی صورت نہیں باقی رہی پھر جب اس کے بعد اس نے کہا و لٰکن اجیزہٗ بمائۃ وخمسین، تو بعینہٖ اسی فعلِ منفی کا اثبات لازم آیا، اور اگر عورت یوں کہے لا اجیز النکاح بمائۃ وخمسین تو یہ قول اب اتّساق کی مثال ہوگا اس صورت میں اصل نکاح باقی رہ جائے گا اور نفی مائۃ کی قید کی طرف راجع ہوگی اور اثبات، مائۃ وخمسین، کی قید کی طرف راجع ہوگا پس اِس فعل کی نفی اور بعینہٖ اسی فعل کا اثبات نہ ہوگا۔

اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وَاَمَّا الفاءُ فانها للوصل والتعقیب ولهذا قلنا فیمن قال لامرأتہ ان دخلتِ هذه الدارَ فهذه الدار فانت طالقٌ اِنَّ الشرط ان تدخُلَ الثانیۃَ بَعد الاولی من غیر تراخٍ وقد تدخل الفاء علی العلل اذا کان ذلك مما یدوم فیصیر بمعنی التراخی یقال اَلبِشرُ فقد اَتَاكَ الغوث ولهذا قلنا فیمن قال لعبدہ اَدِّ الیَّ الفًا فانت حُرٌّ اِنّہ یعتق للحال لان العتق دائم فاشبہ المتراخی وَاَمَّا ثُمَّ فللعطف علی سبیل التراخی ثم انَّ عند ابی حنیفۃ رح التراخی علی وجہ القطع کانہ مستانفٌ حکمًا قولًا بکمال التراخی وعند صاحبیہ التراخی فی الوجود دون التکلم بیانہ فیمن قال لامرأتہِ قبل الدخول بها انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار قال ابوحنیفۃ رح یقع الاول و یلغو ما بعدہ کانہ سکت علی الاول وقالا یتعلقن جملۃً وینزلن علی الترتیب وقد تستعار لمعنی الواو قال اللّٰہ تعالیٰ ثُمَّ کَانَ مِنَ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَاَمَّا بل فموضوع لاثبات ما بعدہ والاعراض عما قبلہ یقال جاءنی زید بل عمرو وقالوا جمیعًا فیمن قال لامرأتہ قبل الدُّخول بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدۃً لا بل اثنتین انہ یقع الثلثُ اذا دخلَتَ الدارَ بخلاف العطف بالواو عند ابی حنیفۃ رح لانہ لما کان لابطال الاول واقامۃ الثانی مقامہ کان من قضیتہ اتصال الثانی بالشرط بلا واسطۃ لکن بشرط ابطال الاول ولیس فی وسعہ ذلك وفی وسعہ افرادُ الثانی بالشرط لیتصل بہ بغیر واسطۃٍ فیصیر بمنزلۃ الحلف بیمینین فیثبت ما فی وسعہ وَاَمَّا لکن فللاستدراك بعد النفی تقول ما جاءنی زید لکنَّ عمرا غیر انَّ العطف بہ انما یستقیم عند اِتِّسَاقِ الکلام فاذا اتسق الکلام کالمقر لہ بالعبد ما کان لی قطُّ لکنہ لفلانٍ اٰخر تعلق النفی بالاثبات حتی استحقہ الثانی والا فهو مستانف کالمزوجۃ بمائۃ تقول لا اُجِیْزُہٗ لکن اُجِیْزُہٗ بمائۃٍ وخمسین فانہ ینفسخ العقد لانہ نفی فعل واثباتہ بعینہ فلم یتسق الکلام

ترجمہ اور بہر حال فا رپس وہ وصل اور تعقیب کیلئے ہے اسی وجہ سے ہم نے کہا اس شخص کے بارے میں جس نے اپنی بیوی سے کہا اِن دخلت ہٰذہ الدار فہٰذہ الدار فانت طالق کہ وقوع طلاق کی شرط یہ ہے کہ عورت دوسرے مکان میں اول کے بعد بغیر تراخی کے داخل ہو اور فار کبھی علل پر داخل ہوتی ہے جبکہ علت دائمی ہو تو دوام تراخی کے معنی میں ہو جائے گا کہا جاتا ہے ۔

اَبشِر فقد اَتاکَ الغَوثُ اور اسی وجہ سے ہم نے کہا اس شخص کے بارے میں جس نے اپنے غلام سے کہا اَدِّ اِلیَّ الفاً فانت حرٌّ، کہ غلام فی الفور آزاد ہو جائے گا اس لئے کہ عتق دائمی ہے تو عتق تراخی کے مشابہ ہو گیا ۔

اور بہرحال ثم تو وہ تراخی کے طریقہ پر عطف کیلئے ہے پھر ابو حنیفہ رح کے نزدیک تراخی قطعیت کے طریقہ پر ہوگی (یعنی کامل) گویا کہ وہ حکماً کلام مستانف ہے کمالِ تراخی کے قائل ہونے کی وجہ سے اور صاحبینؒ کے نزدیک تراخی وجود میں ہے نہ کہ تکلم میں اس اختلاف کا بیان اس شخص کے بارے میں ہے جس نے دخول سے پہلے اپنی بیوی سے کہا انتِ طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار تو ابو حنیفہ رح نے فرمایا کہ (فی الحال) ایک طلاق واقع ہوگی اور اس کے بعد والی لغو ہوں گی گویا کہ قائل نے اول پر سکوت اختیار کیا، اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ سب اکٹھی معلق ہونگی اور حسبِ ترتیب واقع ہوں گی ۔ اور کبھی ثم کو واو کے معنیٰ کیلئے مستعار لیا جاتا ہے اور ارشاد باری ہے ثم کان من الذین آمنوا ۔

اور بہرحال بل تو وہ وضع کیا گیا ہے اپنے مابعد کو ثابت کرنے کیلئے اور اپنے ماقبل سے اعراض کیلئے کہا جاتا ہے جاءنی زید بل عمرٌو اور ائمہ ثلاثہ نے فرمایا ہے اس شخص کے بارے میں جو قبل الدخول اپنی بیوی سے کہے ان دخلت الدار فانتِ طالق واحدۃً لا بل ثنتین کہ جب عورت گھر میں داخل ہوگی تو تین طلاقیں واقع ہوں گی بخلاف واو کے ذریعہ عطف کرنے کے ابو حنیفہ رح کے نزدیک اس لئے کہ لفظ بل جب اول کو باطل کرنے کیلئے ہے اور ثانی (مدخول بل) کو اول کے قائم مقام کرنے کے لئے ہے تو لفظ بل کا تقاضا ثانی کو بلا واسطہ شرط کے ساتھ متصل کرنا ہے لیکن اول کے ابطال کی شرط کے ساتھ اور یہ ابطال قائل کے بس میں نہیں ہے اور اس کے بس میں ثانی کو الگ سے شرط کے ساتھ بیان کرنا ہے تاکہ ثانی بغیر واسطہ کے شرط کے ساتھ متصل ہو جائے تو یہ کلام دو یمینوں کے ساتھ قسم کھانے کے درجہ میں ہو جائیگا تو جو قائل کے بس میں ہے وہ ثابت ہوگا ۔

اور بہرحال لکن پس وہ نفی کے بعد استدراک کیلئے ہے کہتا ہے تو ماجاءنی زید لکنّ عمراً مگر لکن کے ذریعہ اتساق کلام کے وقت عطف درست ہوگا پس جبکہ کلام مربوط ہو جیسے وہ شخص جس کے لئے غلام کا اقرار کیا گیا ہو (کہے) کہ یہ میرا ہرگز نہیں ہے یہ تو فلاں کا ہے تو نفی (ما کان لی قط) اثبات (لکنہ لفلان آخر) کے ساتھ متعلق ہے (یعنی مربوط ہے کما بیناہ) یہاں تک کہ ثانی اس کا مستحق ہوگا ورنہ پس وہ کلام مستانف ہوگا جیسے وہ عورت جس کا سو میں نکاح کر دیا گیا ہو وہ کہتی ہے لا اجیزہ لکن اجیزہ بمائۃ وخمسین پس عقد فسخ ہو جائے گا اس لئے کہ یہ ایک فعل کی نفی ہے اور بعینہ اسی فعل کا اثبات ہے تو کلام مربوط نہیں ہے

سبق نمبر ۱۰۱

حروفِ عطف میں سے ایک اَوْ ہے جب اَوْ دو اسموں یا دو فعلوں کے درمیان واقع ہو تو یہ دونوں مذکورین میں سے کسی ایک کو شامل ہوگا ۔

پھر اَو خبر کے اندر مستعمل ہو تو یہ مفضی الی الشک ہے لیکن شک اسکے وضعی معنیٰ نہیں ہیں اور اگر اَو ابتداء میں داخل ہو یعنی ایسے کلام میں جو اخبار کے قبیل سے نہ ہو جیسے اِضرِبْ ہٰذا اَو ہٰذا یا انشاء کے اندر استعمال ہو جیسے آقا کا قول ہٰذا حرٌّ اَو ہٰذا تو ان دونوں صورتوں میں اَو شک کیلئے نہ ہوگا، ہاں تاکہ بات بطریق تعین ثابت ہوسکے متکلم کو اختیار ہوگا کہ وہ دونوں میں سے کسی ایک کو اختیار کرے۔

بہرحال ہٰذا حرٌّ اَو ہٰذا میں انشاء اور خبر دونوں کا احتمال ہے اور دونوں کی رعایت ضروری ہے اور اس میں قائل کو ایک کے انتخاب کا اختیار دیا ہے اور اس کے اختیار کو بیان بھی کہا جاسکتا ہے اور انشاء بھی، بیان کا مطلب یہ ہے کہ یہ حریت سابقہ کی وضاحت ہے اور انشاء کا مطلب یہ ہے کہ فی الحال حریت کا اثبات مقصود ہے پھر اس بیان میں اظہار و انشاء دونوں کی رعایت کی گئی ہے۔

لہٰذا بیان کے من وجہ انشاء ہونے کی وجہ سے بقاء محل عتق ضروری ہے، لہٰذا اگر آقا مردہ غلام کو اختیار کرے تو اس کا قول لغو ہوگا کیونکہ یہ انشاء کے خلاف ہے اور بیان کے من وجہ اظہار و اخبار ہونے کی وجہ سے اسکے اندر قاضی کا جبر جاری ہوگا۔ اور کبھی اَو کو واو کے معنیٰ میں مستعار لے کر عموم کیلئے استعمال کیا جاتا ہے تو ایسی جگہ اَو نفی کے اندر عموم افراد کیلئے ہوگا اور مقام اباحت کے اندر عموم اجتماع کے لئے ہوگا، عموم افراد کا مطلب یہ ہوگا کہ ہر فرد سے نفی کی جاسکے اور عموم اجتماع کا مطلب یہ ہوگا کہ اس کا ماقبل اور مابعد دونوں کا اجتماع ہوسکتا ہے جیسے جالِس الفقہاء اَو المحدثین اور اول کی مثال جیسے لایکلم فلانًا اَو فلانًا یہ عموم افراد ہے اور کلام کی ہر فرد سے نفی مقصود ہے لہٰذا اگر کسی ایک سے بھی کلام کیا تو حانث ہو جائے گا اور اگر دونوں سے کلام کیا تب بھی ایک ہی حنث ہوگا ورنہ حقیقۃً واو ہونے کی صورت میں دو کفارے واجب ہوتے۔ ثانی کی مثال لاأکلّم احدًا الاّ فلانًا اَو فلانًا۔ یہاں ان دونوں سے گفتگو کرے یا ان میں سے ایک سے وہ کسی صورت میں حانث نہ ہوگا۔ اور اگر اَو کو عطف کے معنیٰ میں استعمال کرنا کسی جگہ درست نہ ہوتا ہو مثلاً اول کلام منفی ہے اور آخر کلام مثبت یا اور کوئی خرابی ہے جس کی وجہ سے اس کو عطف پر محمول کرنا متعذر ہو تو وہاں اَو کو حتیٰ کے معنیٰ میں استعمال کیا جائے گا۔

جیسے واللہ لا ادخل ہٰذہ الدار اَو ادخل ہٰذہ الدار، لہٰذا یہاں اَو کو حتیٰ کے معنیٰ میں استعمال کیا گیا ہے کیونکہ یہاں ماقبل اَو میں یہ صلاحیت ہے کہ وہ فعل ممتد ہے اور اس کا آخر اس کے لئے منتہی ہے تو یہاں ماقبل والے فعل ممتد و محظور کو ممتد و محظور پر اس غایت سے ختم کیا جاسکتا ہے اور اگر حالف پہلے ہی دوسرے گھر میں داخل ہوگیا تو یمین ختم ہوگئی اور اب پہلے گھر میں داخل ہونے کی وجہ سے حانث نہ ہوگا کیونکہ یمین اس سے پہلے ختم ہوچکی ہے۔

اور یہاں حالف کا منشا یہ تھا کہ ایسا دخول نہ ہوگا جو ممتد ہوکر اس گھر کے دخول تک پہونچ جائے بہرحال اس مثال میں اَو کو عطف پر محمول کرنا متعذر ہے اس لئے اَو کو اس کے مجازی معنی پر محمول کرنا ضروری ہوگا۔ اور بعض صورتوں میں حتیٰ کو بھی حروف عطف میں سے شمار کیا جاتا ہے لہٰذا اب اس کا بیان کیا جاتا ہے

کہ حتیٰ کی اصلِ وَضع یہ ہے کہ یہ غایت کیلئے مستعمل ہو لہذا عبدی حرٌ ان لم اضربک حتی تصیح ، کے اندر حتی غایت کے معنی میں ہے یعنی آقا کہے اگر میں تجھے اتنا نہ ماروں کہ تو ضرب کی شدت سے چیخنے اور چلانے لگے تو میرا غلام آزاد ہے اور اگر اس نے مضروب کو چلانے سے پہلے ہی چھوڑ دیا تو غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ تحقیق غایت سے پہلے ہی وہ ضرب سے باز آگیا ۔ لہذا عتقِ غلام کی شرط پائی گئی ہے اور وہ اتنا نہ مارنا ہے کہ جس سے مضروب چلانے لگے ۔

اور جب حتیٰ کا ماقبل امتداد کی صلاحیت نہ رکھے اور اس کا مابعد منتہی بننے کی صلاحیت نہ رکھے تو وہاں حتیٰ غایت کیلئے نہ ہوگا بلکہ مجازات کے لئے ہوگا یعنی ماقبل اور مابعد میں سبب اور مسبب کا کنکشن ہو جائے گا جیسے اِنْ لم آتک غداً حتی تغدّینی فعبدی حرٌ کے اندر کیونکہ ناشتہ کرا دینا اتیان کیلئے منتہی نہیں ہے بلکہ مزید اتیان کا سبب ہے تو اگر متکلم مخاطب کے پاس آگیا اور مخاطب نے اسکو ناشتہ نہیں کرایا تو متکلم حانث نہ ہوگا اور اس کا غلام آزاد نہ ہوگا ۔

اور اگر اتیان اور ناشتہ کرنا دونوں متکلم کے فعل ہوں تو یہاں حتیٰ نہ غایت کیلئے ہوگا اور نہ مجازات کے لئے کیونکہ ناشتہ کرنا اتیان کیلئے منتہی نہیں ہے اور نہ آدمی کا فعل اسکے فعل کی جزا ہوتا ہے تو یہاں نہ غایت کے معنی درست رہے اور نہ مجازات کے لہذا یہاں حتیٰ کو عاطفہ کہا جائے گا اور یہ عطف فاء کے معنیٰ میں ہوگا اس لئے حتیٰ غایت کیلئے اور فاء تعقیب کیلئے ہے اور ان دونوں کے درمیان مجانست ہے جیسے ان لم آتک حتی اتغدیٰ عندک ، کے اندر ، تو متکلم یہاں اپنی قسم کو پورا کرنے والا جب ہوگا جبکہ اس کی جانب سے اتیان اور غدائیہ کا تحقق ہو ، اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں ۔

واما اَوْ فتدخل بين اسمين او فعلين فيتناول اَحَدَ المذكورين فان دخلت في
الخبر اَفْضَتْ الى الشَّكِّ وان دخلت في الابتداء والانشاء اوجبت التخيير ولهذا قلنا
في من قال هذا حرٌّ او هذا انه لما كان انشاءً يحتمل الخبر اوجب التخيير على احتمال
انه بيانٌ حتى جعل البيان انشاءً من وجهٍ وقد تستعار هذه الكلمة للعموم فتوجب
عموم الافراد في موضع النفي وعموم الاجتماع في موضع الاباحة ولهذا لو حلف
لا يُكَلِّمُ فلانًا او فلانًا يحنث اذا كلَّم اَحَدَهما ولو قال لا يكلم اَحَدًا الا فلانًا او فلانًا
كان له ان يكلمهما جميعًا وقد تُجْعَلُ بمعنى حتّى في نحو قوله والله لا ادخل هذه
الدار او ادخل هذه الدار حتى لو دَخَلَ الاخيرةَ قبل الاولى انتهت اليمين لانه
تعذّر العطفُ لاختلاف الكلامين من نفيٍ واثباتٍ والغاية صالحة لان اول الكلام
حظر وتحريم ولذلك وجب العمل بمجازه وَاَمَّا حتى فللغاية ولهذا قال
محمد في الزيادات فيمن قال عبده حرٌّ ان لم اضربك حتى تصيحَ انه يحنث ان

اقلع قبل الغاية واستعير للمجازاة بمعنى لام كى فى قوله ان لم آتك غدا حتى تغديني حتى اذا اتاه فلم يغده لم يحنث لان الاحسان لا يصلح منهيًا للاتيان بل هو سبب له فان كان الفعلان من واحد كقوله ان لم آتك حتى اتغدى عندك تعلق البر بهما لان فعله لا يصلح جزاءً لفعله فحمل على العطف بحرف الفاء لان الغاية تجانس التعقيب

ترجمہ اور بہرحال اَوْ پس وہ داخل ہوتا ہے دو اسموں یا دو فعلوں کے درمیان پس یہ مشتمل ہوتا ہے مذکورین میں سے ایک کو پس اگر اَوْ خبر میں داخل ہو تو یہ مفضی الی الشک ہوگا اور اگر ابتداء اور انشاء میں داخل ہو تو تخییر کو واجب کرتا ہے اسی وجہ سے ہم نے کہا اس شخص کے بارے میں جس نے کہا ہذا حرٌّ اَوْ ہذا کہ یہ قول جبکہ انشاء ہے جو خبر کا احتمال رکھتا ہے تو یہ قول تخییر کو واجب کرے گا اس احتمال کے ساتھ کہ یہ اختیار بیان ہے یہاں تک کہ بیان کو من وجہ انشاء من وجہ اظہار قرار دیا جائے گا اور کبھی یہ کلمہ (اَوْ) عموم کیلئے مستعار لیا جاتا ہے پس یہ عموم افراد کو واجب کرتا ہے مقام نفی میں اور عموم اجتماع کو واجب کرتا ہے موضع اباحت میں اسی وجہ سے اگر قسم کھائی کہ وہ فلاں یا فلاں سے بات نہیں کرے گا تو حانث ہو جائے گا جبکہ ان دونوں میں سے کسی ایک سے بات چیت کی ہو اور اگر اس نے کہا کہ وہ کسی سے بات نہیں کرے گا مگر فلاں یا فلاں سے تو اس کو یہ حق ہوگا کہ ان دونوں سے بات چیت کرے، اور کبھی اَوْ کو حتیٰ کے معنی میں کر دیا جاتا ہے جیسے متکلم کے اس قول میں، واللہ لا ادخل ہذہ الدار او ادخل ہذہ الدار، یہاں تک کہ اگر وہ آخری گھر میں اول گھر سے پہلے داخل ہو گیا تو یمین ختم ہو جائے گی اس لئے کہ عطف متعذر رہے دونوں کلاموں کے مختلف ہونے کی وجہ سے نفی و اثبات کے اعتبار سے اور غایت میں صلاحیت ہے (کہ اس پر کلام کو محمول کر لیا جائے) اس لئے کہ اول کلام حظر و تحریم ہے (جس میں امتداد ہو سکتا ہے اور دوسرے گھر میں دخول سے اس کا انقطاع ہو سکتا ہے) اسی وجہ سے اَوْ کے مجازی معنی پر عمل کرنا واجب ہے

اور بہرحال حتیٰ پس وہ غایت کیلئے ہے اسی وجہ سے محمد رح نے زیادات میں فرمایا ہے اس شخص کے بارے میں جس نے کہا کہ اس کا غلام آزاد ہے اگر میں تجھے نہ ماروں یہاں تک کہ تو چلانے لگے کہ وہ حانث ہو جائیگا اگر وہ تحقق نہایت سے پہلے ضرب سے رک گیا اور حتیٰ کو مجازات کیلئے مستعار لے لیا جاتا ہے لام کَیْ کے معنی میں قائل کے اس قول میں ان لم آتک غدا حتی تغدینی، یہاں تک کہ جب وہ اس کے پاس آگیا پس اس نے اس کو غدائیہ نہیں کھلایا تو وہ حانث نہ ہوگا اس لئے کہ احسان اتیان کیلئے منہی بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا بلکہ احسان تو اتیان کا سبب ہے پس اگر دونوں فعل ایک شخص کی طرف سے ہوں

جیسے اس کا قول اِن لم آتِکَ حتی اتغدّیٰ عندک، تو یہ ان دونوں کے ساتھ متعلق ہوگا اس لئے کہ اس کا فعل اس کے فعل کی جزاء بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا تو اس کو عطف پر محمول کیا جائیگا وہ عطف جو صرف فاء کے معنیٰ میں ہو اس لئے کہ غایت تعقیب کے مجانس ہے۔

تشریح یہاں شراح کرام نے بہت مبسوط گفتگو کی ہے نورالانوار میں بھی وہ تفصیلات موجود ہیں ہم نے فقط مصنف رح کا کلام مدنظر رکھا ہے تاکہ طویل نہ ہو جائے۔

سبق نمبر ۱۰۲

حروفِ معانی میں سے حروفِ جارہ بھی ہیں اور حروفِ جارہ میں سے ایک باء ہے جسکے اصلی معنیٰ اِلصاق کے ہیں۔ اس بنیاد پر کہ اس کے معنی الصاق کے ہیں ہم نے کہا کہ اگر زید یوں کہے ان اخبرتنی بقدوم زید فعبدی حرٌّ، اور مخاطب نے زید کے آنیکی خبر دی تو اگر خبر سچی ہے تو قائل کا غلام حانث ہوگا ورنہ نہیں اس لئے کہ الصاق کا تقاضا یہ ہے کہ اس خبر کو صدق اور حق پر محمول کیا جائے یعنی ایسی خبر ہونی چاہئے جو خارج اور نفس الامر کے مطابق ہو اور حق پر واقع ہونا اس بناء پر ہے کہ حرفِ باء چونکہ الصاق کیلئے ہے اس لئے معنیٰ یہ ہوں گے، ان اخبرتنی خبرًا ملصقًا بقدوم زیدٍ، اگر تم نے مجھے ایسی خبر دی جو زید کے قدوم سے چسپاں ہو اور خبر اسی وقت قدوم سے چسپاں ہوگی جب زید کا قدوم خارج میں بھی واقع ہو۔ خلاصۂ کلام! اگر مخاطب نے زید کے قدوم کی سچی خبر دی تو متکلم حانث ہو جائے گا ورنہ نہیں اور حروفِ جارہ میں سے ایک علیٰ ہے جو الزام کے لئے آتا ہے جیسے لہٗ علیَّ الفٌ تو یہ قرض کا اقرار ہوگا۔ اور کبھی علیٰ بطور حقیقت شرط کیلئے بھی مستعمل ہوتا ہے یعنی اس وقت اس کا مابعد شرط ہوگا علیٰ کے ماقبل کیلئے جیسے فرمانِ باری ہے یبایعنک علیٰ ان لایشرکن باللّٰہ شیئًا، اور چونکہ لزوم اور الصاق میں مناسبت ہے۔ اس لئے جب علیٰ معاوضاتِ محضہ بیع واجارہ وغیرہ پر داخل ہو تو وہاں علیٰ باء کے معنیٰ میں ہوگا اور عوض کے معنیٰ کو بتائے گا۔

اور حروفِ جارہ میں سے ایک مِن ہے جو بعض فقہاء کے نزدیک تبعیض کیلئے ہے اور یہی امام ابوحنیفہ کا مسلک ہے لہٰذا اگر کسی شخص نے کسی سے کہا کہ میرے غلاموں میں سے جس کو تو چاہے آزاد کردے تو وکیل سب کو آزاد کرسکتا ہے لیکن مِن کی رعایت کی وجہ سے ایک کو چھوڑ دینا پڑے گا۔ لیکن اگر اس نے یہ کہا ہو اَعتِق مِن عبیدی مَن شاءَ اب وکیل سب کو آزاد کرسکتا ہے اس لئے کہ یہاں مَن شاءَ کے عموم نے مِن کے خصوص کو ختم کردیا ہے۔

اور الیٰ انتہاء غایت کیلئے ہے جس کی مزید تفصیل نورالانوار اور ہدایہ میں ملے گی، اور فی ظرف کے لئے ہے اور امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک فی کے حذف کرنے اور ذکر کرنے میں فرق ہے لہٰذا انتِ طالق غدًا اور فی غدٍ میں فرق ہے۔ اور اسی طرح اِن صمت الدھرَ فعبدی حرٌّ میں دھر ہمیشہ پر محمول

ہوگا تو اگر ساری عمر روزے نہ رکھے تو اس تعلیق کیوجہ سے اس کا غلام آزاد نہ ہوگا اور ان صمت فی الدھر تھوڑی دیر پر واقع ہوگا لہذا اگر کسی نے غروب تک روزہ رکھنے کی نیت کی اور کچھ دیر امساک کے بعد افطار کرلیا تو اس کا غلام آزاد ہوگیا ۔ اور جہاں ظرفیت کے معنی متعذر ہوجائیں وہاں فی کو مقارنت کے لئے مستعار لیا جاتا ہے جیسے انتِ طالق فی دخولکِ الدار میں، اور دخول دار سے طلاق واقع ہوجائیگی ۔

اور حروفِ معانی میں سے حروفِ شرط بھی ہیں، اور حروفِ شرط میں اصل اِنْ ہے اور نحاۃِ کوفہ کے نزدیک اذا ظرف اور شرط دونوں میں مستعمل ہوتا ہے اور یہی امام ابو حنیفہ رح کا مسلک ہے اور نحاۃِ بصرہ کے نزدیک اذا فقط وقت کیلئے ہے اور یہی صاحبین رح کا قول ہے جس پر ہدایہ کتاب الطلاق میں تفصیل سے کلام کیا گیا ہے اور دونوں کی تائید میں دو شعر پیش کئے گئے ہیں، اور جیسے متیٰ مجازات کیلئے مستعمل ہوتا ہے لیکن اس کے باوجود وقت کے معنیٰ ختم نہیں ہوتے اسی طرح جب اذا مجازات کیلئے ہو ظرفیت کے معنی تب بھی اس سے ختم نہ ہوں گے ۔ متیٰ مقام استفہام کے علاوہ اور مقامات میں فقط مجازات کے لئے ہی مستعمل ہوتا ہے ۔ یعنی متیٰ مجازات کیلئے ہونا لازم ہے علاوہ مقام استفہام کے اور اذا کا مجازات کیلئے ہونا لازم نہیں ہے بلکہ اذا کا مجازات کیلئے جواز کے درجہ میں ہے تو جب متیٰ مجازات کیلئے لازم ہے اس کے باوجود اس سے ظرفیت کے معنیٰ ختم نہیں ہوتے تو وہ اذا جو مجازات کیلئے لازم بھی نہیں ہے اگر کسی جگہ مجازات کیلئے مستعمل ہو تو اس سے ظرفیت کے معنیٰ ختم نہ ہوں گے ۔

اور لکنْ اور ما اور کلما، یہ بھی باب شرط میں داخل ہیں اور لکنْ اور ما اور کلما، کا شرط کے لئے ہونا ظاہر سی بات ہے البتہ کل کے اندر کچھ خفا اور پوشیدگی ہے لہذا اس کے بارے میں فرماتے ہیں کہ کل کے اندر بھی شرط کے معنیٰ ہیں کیونکہ کل اگرچہ بذاتِ خود فعل پر داخل نہیں ہوتا لیکن جس اسم پر کل داخل ہوتا ہے اس اسم کے بعد فعل آتا ہے اور وہ فعل اس اسم کی صفت ہوتا ہے کیونکہ حرف شرط کیلئے ضروری ہے کہ وہ فعل پر داخل ہو اور کل براہ راست فعل پر داخل نہیں ہے لیکن بواسطۂ اسم یہی شمار کیا جائیگا کہ کل فعل پر داخل ہے اور کلمۂ کل جب نکرہ پر داخل ہو تو اس کا کام یہ ہوگا کہ علی سبیل الافراد افراد کا احاطہ کرے گا اور افراد کے معنیٰ یہ ہیں کہ گویا اس کے ساتھ کوئی اور شریک نہیں ہے جیسے کل رجل یدخل الحصن فلہ کذا وکذا، تو کل احاطۂ علی سبیل الافراد کیلئے ہے اور تمام داخل ہونے والے اسی انعام کے مستحق ہوں گے ۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں ۔

ومن ذلك حروف الجر فالباءُ للالصاق ولهذا قلنا في قوله ان اَخْبَرْتَنِيْ بِقُدُومِ
[illegible] انه يقع على الصدق وعلى للالزام في قوله عَلَيَّ الف وتستعمل للشرط قال
[illegible] تعالىٰ يبايعنك على ان لا يُشْرِكْنَ بِاللهِ شيئًا وتستعار بمعنى الباء في المعاوضات

المحضة لان الالصاق يناسب اللزوم ومن للتبعيض ولهذا قال ابوحنيفة رح فيمن قال اعتق من عبيدي من شئت عتقه كان له ان يعتقهم الا واحدا بخلاف قوله من شاء لانه وصفه بصفة عامة فاسقط الخصوص والى لانتهاء الغاية وفي للظرف ويفرق بين حذفه واثباته فقوله ان صمت الدهر واقع على الابد وفي الدهر على الساعة وتستعار للمقارنة في نحو قوله انت طالق في دخولك الدار ومن ذلك حروف الشرط وحرف ان هو الاصل في هذا الباب واذا يصلح للوقت والشرط على السواء عند الكوفيين وهو قول ابي حنيفة رح وعند البصريين وهو قولهما هي للوقت ويجازى بها من غير سقوط الوقت عنها مثل متى فانها لا يسقط عنها بحال والمجازاة بها لازمة في غير موضع الاستفهام وباذا غير لازمة بل هي في حيز الجواز. ومن وما وكل وكلما تدخل في هذا الباب وفي كل معنى الشرط ايضا من حيث ان الاسم الذي يتعقبها يوصف بفعل لا محالة ليتم الكلام وهي توجب الاحاطة على سبيل الافراد ومعنى الافراد ان يعتبر كل مسمى بانفراده كأن ليس معه غيره

ترجمہ

اور حروفِ معانی میں سے حروفِ جر ہیں پس بار الصاق کیلئے ہے اسی وجہ سے ہم نے کہا قائل کے اس قول میں اِنْ اخبرتنی بقدوم فلان، کہ یہ خبر صدق پر واقع ہوگی اور علی الزام کیلئے ہے قائل کے قول علیؐ الفٌ کے اندر اور کبھی اس کو شرط کیلئے استعمال کیا جاتا ہے فرمان باری ہے یُبَایِعنک عَلٰی اَنْ لَایُشْرِکْنَ بِاللّٰہِ شَیْئًا ، اور علیٰ مستعار لیا جاتا ہے بار کے معنیٰ میں معاوضات محضہ میں اس لئے کہ الصاق لزوم کے مناسب ہے اور من تبعیض کیلئے ہے اس وجہ سے ابوحنیفہ رح نے فرمایا اس شخص کے بارے میں جس نے کہا کہ میرے غلاموں میں سے جس کو تو چاہے آزاد کردے تو اس کو حق ہوگا کہ ان کو آزاد کردے مگر ایک کو بخلاف اس کے قول مَنْ شَاءَ، کے اسلئے کہ قائل نے متصف کردیا ہے، اس کو (اس بعض کو جو من عبیدی سے مفہوم ہوتا ہے) صفتِ عامہ کے ساتھ تو اس عمومِ صفت نے خصوص کو ساقط کردیا (جو مِن کی وجہ سے مفہوم ہو رہا تھا) اور الیٰ انتہار غایت کیلئے ہے اور فی ظرف کیلئے ہے اور فرق کیا جاتا ہے اس کے حذف اور اس کے اثبات کے درمیان پس قائل کا قول، ان صمت الدھر، ابد پر واقع ہوگا اور فی الدھر، تھوڑی دیر پر اور فی مقارنت کے لئے مستعار لی جاتی ہے شوہر کے قول انتِ طالق فی دخولکِ الدار کے مثل میں۔

اور حروفِ معانی میں سے حروف شرط ہیں اور اس باب میں حرفِ اِنْ اصل ہے اور اذا وقت اور شرط کی صلاحیت رکھتا ہے برابری کے ساتھ کوفیین کے نزدیک اور یہی ابوحنیفہ رح کا قول ہے اور

بصریین کے نزدیک اور یہی صاحبین رح کا قول ہے اذا وقت کیلئے ہے اولاً اذا کو مجازات کیلئے استعمال کیا جاتا ہے اس سے وقت کے معنیٰ ساقط ہوئے بغیر متیٰ کے مثل اسلئے کہ متیٰ وقت کیلئے ہے وہ کبھی وقت کے معنیٰ سے ساقط نہیں ہوتا اور اس کا مجازات کیلئے ہونا لازم ہے موضعِ استفہام کے علاوہ میں اور اذا کے ذریعہ مجازات لازم نہیں ہے بلکہ مجازات جواز کے درجہ میں ہے ۔

اور مَنْ اور مَا اور کُل اور کلما، باب شرط میں داخل ہیں اور کل کے اندر بھی شرط کے معنیٰ ہیں اس حیثیت سے کہ وہ اسم جو کل کے بعد ہے وہ لا محالہ فعل سے متصف ہے تاکہ کلام تام ہو جائے اور کلمۂ انْ احاطہ کو واجب کرتا ہے افراد کے طریقہ پر اور افراد کے معنیٰ یہ ہیں کہ ہر فرد کا الگ الگ لحاظ کیا جائے گویا کہ اس کے ساتھ اس کا غیر نہیں ہے ۔

تشریح یہ سب نحوی مباحث ہیں مغنی اللبیب میں اس کی تفاصیل موجود ہیں اور اذا اور فی اور الی کی تفصیل ہدایہ جلد ثانی میں موجود ہے، ہم نے مصنف رح کے طرز پر اختصار کو اختیار کیا ہے ۔

تمت بالخیر

وَصَلَّى اللّٰهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ عَلَىٰ
خَيْرِ خَلْقِهٖ مُحَمَّدٍ وَّاٰلِهٖ
وَاَصْحَابِهٖ
اَجْمَعِيْنَ

وَاَنَا الْعَبْدُ الْمُفْتَقِرُ اِلٰى رَحْمَةِ مَوْلَاهُ الْغَنِيِّ
مُحَمَّدْ يُوسُفُ التَّاؤُلَوِيُّ خَادِمُ التَّدْرِيْسِ فِي
الْجَامِعَةِ الْقَاسِمِيَّةِ دَارُالْعُلُومِ دِيُوبَنْد ۔

ایچ ایم سعید کمپنی ادب منزل پاکستان چوک کراچی

ظاہری و باطنی خوبیوں سے مزین چند مقبول ترین اور شہرہ آفاق دینی و تاریخی کتب
تفسیر عثمانی
(۱) شیخ الہند حضرت مولانا محمود الحسن صاحب
اسیر مالٹا (۲) حضرت مولانا شبیر احمد عثمانی
(مع ترجمہ و تفسیر) برصغیر کے دو اکابرین کی سعی سے مرتب مشہور و معروف شاہکار تفسیر۔
جلد خاص مجلد
الامتاع
تفسیر بیان القرآن
(اردو) مفسر قرآن حضرت مولانا محمد اشرف علی تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے علم بیان، ادب اور تصوف یعنی مسائل سلوک کو خوب وضاحت سے بیان فرمایا ہے۔ مجلد کامل ۲ جلد قیمت
فقہ اہل عراق
شرح نقایہ
الامام صدر الشریعۃ عبید اللہ ابن مسعود کی مختصر الوقایہ کی تلخیص موسوم بہ نقایہ کی بے نظیر شرح جس میں ہر مسئلے کے لئے کتاب و سنت سے دلیل دی گئی ہے۔
قیمت :
معارف حکیم الامت
حضرت حکیم الامت تھانوی کی تالیفات و ملفوظات کے ناشر اور راہم و (عارف باللہ ڈاکٹر عبد الحی صاحب) منتخب مضامین کا مجموعہ، ایک بے مثال کتاب۔ قیمت
بلوغ الامانی
احسن الفتاویٰ
ثات جلدوں پر مشتمل یہ فتاویٰ کا مجموعہ
الاشفاق فی احکام طلاق
جامع ترمذی
محشی عربی مع نفع قوت المغتذی
قیمت
کنز الدقائق (عربی) محشی
مقدمہ : مولانا محمد اعزاز علی۔ حواشی : مولانا محمد رفیق
فقہ کی شہرہ آفاق کتاب جو کسی تعارف کی محتاج نہیں۔
قیمت
شرح جامی (مجیدی)
تالیف : علامہ عبد العلی صاحب
حواشی : علامہ عصام
عربی قواعد کی مشہور و معروف کتاب۔
(محشی) آفسٹ کاغذ قیمت۔
لمحات النظر
فتاویٰ عبد الحی (اردو) (کامل ۳ جلد مبوب)
تالیف : حضرت مولینا عبد الحی فرنگی محلی لکھنوی، مولانا موصوف کے فتاویٰ کی مشہور ترین جلدوں کا مکمل ترین اردو ترجمہ مع مفصل فہرست مسائل جدید
قیمت۔
فتاویٰ شامی
۸ جلدوں پر مشتمل مع تقریرات رافعی
حسن التقاضی
مسلم شریف (عربی) مع حاشیہ جدیدہ
تالیف : حضرت امام مسلم بن الحجاج القشیری۔ مستند اور صحیح ترین احادیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ بیش بہا خزانہ جس کو شہرت دوام حاصل ہے، آفسٹ کاغذ
قیمت
نور الانوار (عربی محشی) مع قمر الاقمار
تالیف : علامہ شیخ احمد المعروف بہ ملا جیون
حاشیہ : مولانا محمد عبد الحلیم صاحب مرحوم۔
قیمت آفسٹ کاغذ
الحاوی عربی
ایچ ایم سعید کمپنی ادب منزل۔ پاکستان چوک۔ کراچی